


BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
34 H
9

DAS SYSTEM

DER

HESIODISCHEN KOSMOGONIE

DARGESTELLT

VON

DR. HANS FLACH,

DOCENTEN AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DAZU EIN PLAN, ENTHALTEND DIE VORSTELLUNG HESIODS VON HIMMEL, ERDE UND TARTAROS (IN DER KOSMOGONIE).



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1874.

DAS SYSTEM

DER

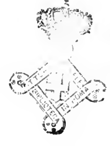
HESIODISCHEN KOSMOGONIE

DARGESTELLT

VON

DR. HANS FLACH,
DOCENTEN AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DAZU EIN PLAN, ENTHALTEND DIE VORSTELLUNG HESIODS VON HIMMEL, ERDE UND TARTAROS (IN DER KOSMOGONIE).





LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1874.

In einer Zeit, in welcher selbst die philologische Erklärung alter religiöser Quellen der griechischen Vorzeit von der Manie der physischen Interpretation ergriffen und angesteckt worden ist, scheint es schwierig, im entgegengesetzten Sinne eine Deutung zu veröffentlichen, weil bei der allgemeinen Strömung der Erfolg ein sehr unsichrer ist. Wenn ich es dennoch versucht habe, so sind es drei Umstände gewesen, die meinen Entschluss zur Reife gebracht haben. Erstens war es das Bedauern, das mich erfüllte, dass jeder Studirende oder Lernende in der heutigen Zeit nicht nur in den gebräuchlichen mythologischen Handbüchern, sondern selbst in philologischen Commentaren statt griechischer Vorstellungen jene abgeleierten physischen Novellen zu lesen bekommt, die den einsam Segelnden sofort in eine Klippenmasse unerweisbarer Hypothesen hineinjagen. Zweitens reizte mich das auf jeder Seite nachweisbar unkritische Verfahren dieser Mythologen, die bald eine zweifelhafte Etymologie als Basis einer grossartigen Erklärung benutzen, bald sich in unlösbare Widersprüche verwickeln, bald, um eine Behauptung aufrecht zu erhalten, werthlose Notizen der christlichen Jahrhunderte herbeiziehen. Aber auch abgesehen von diesen Fehlern scheint es mir nicht in allen Fällen sicher, nur aus der Etymologie die Bedeutung eines Mythus zu erforschen, weil erst der Nachweis geführt werden muss, dass, als jene Sagen oder Wörter entstanden, das etymologische Verständniss dafür bei der Menge oder bei dem Dichter vorhanden war, was fast niemals mit Sicherheit dargethan werden kann. Drittens veranlasste mich

die falsche kritische Behandlung dieser alten mythologischen Quelle, die den Kenner oft zu erbittern im Stande ist, weil die Dichtung selbst so sehr darunter gelitten hat. Auf der einen Seite herrscht eine völlig destructive Methode, welche theils von einer strengen Durchführung gewisser ästhetischer Anforderungen ausgegangen ist, die wir zu beanspruchen kein Recht haben, theils von einer ebenso lächerlichen wie willkührlichen Strophentheorie, welche ein einheitliches Gedicht in Stücke schneidet, wie der Anatom den Leichnam. Auf der andern Seite dagegen ist man in hyperkonservativer Weise bestrebt, Alles festzuhalten, was überliefert ist, und leugnet den Grundsatz, dass für uns die hesiodische Kritik erst jenseits der Alexandriner beginnen kann. Dass Schoemann nach seinem Vorgänger Lennep auf diesem Standpunkt steht, ist um so bedauerlicher, je vortrefflicher und vollendeter alle seine Arbeiten über Hesiod sind. —

Ich habe in der vorliegenden Schrift keine zusammenhängende und vollständige Darstellung der Kosmogonie geben, sondern nur die Gesichtspunkte berühren wollen, von denen aus das hesiodische System betrachtet werden muss. Daher habe ich mich bemüht, Hesiod auf Schritt und Tritt nachzufühlen und nachzudenken; ich habe mich ebenso in seine Zeit und in seine Umgebung versetzt, wie seine Mittel und Hülfsquellen mir vorzustellen, seinen Glauben und seine Kritik zu construiren gesucht. Ich habe nicht selten hineininterpretirt, was er hat sagen wollen, oder was er nach meiner Meinung gesagt haben muss. Freilich erhält dadurch mein Verfahren oft den Anschein der Willkühr, aber ich hoffe, dass die wenigen genauen Kenner dieses schwierigen Dichters einer Ansicht ihre Berechtigung nicht absprechen werden, die durch eine mehrjährige und ununterbrochene Beschäftigung mit dem Dichter gewonnen ist. Ich bin dabei nicht zu dem Resultat gekommen, das selbst Grote, dieser feine Kenner der griechischen Poesie, ausspricht, dass wir in der Theogonie einen grossen Mangel an Zusammenhang vorfinden und eine Ver-

wirrung, die ebenso aus der Verschiedenheit der Autorschaft wie des Alters herrühren soll. Aber indem ich meine Resultate übersehe, darf ich das Bekenntniss nicht unterdrücken, dass manches darin unerwiesen und als Problem zurückgelassen ist, wo die Schwierigkeit des Dichters nur mit Mühe einige Lichtstrahlen erkennen lässt, namentlich die Partieen vom Sturz des Uranos und vom Ursprung des Menschengeschlechts, welche einer kundigeren Feder bedürfen. Wenn ich durch meinen Essay die Kenner der griechischen Götterlehre veranlassen sollte, über diese Punkte der griechischen Religion Erweisbareres zu finden und mitzutheilen, so werde ich meinen Zweck erreicht haben. —

Noch weniger gehörte die Zusammenstellung und Vollständigkeit des ganzen Materials zu den Aufgaben dieser Arbeit, zumal da Schoemann durch eine vorzügliche und sorgfältige Sammlung desselben sich den Dank aller Hesiodkenner erworben hat. Nur die Betonung und Durchführung des individuellen Systems lag mir am Herzen, das in der Kosmogonie weit klarer zu Tage tritt, als in der Theogonie, und das nach meiner Meinung allein im Stande ist, zu einem richtigen Verständniss und einer angemessenen Würdigung des Dichters zu führen. Ob mir das gelungen ist, darüber möge der Erfolg entscheiden:

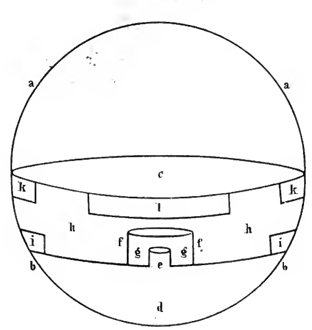
κατὰ δαίμονα καὶ τύχαν τὰ πάντα βροτοῖσιν ἐκτελεῖται.

Tübingen, den 25. Mai.

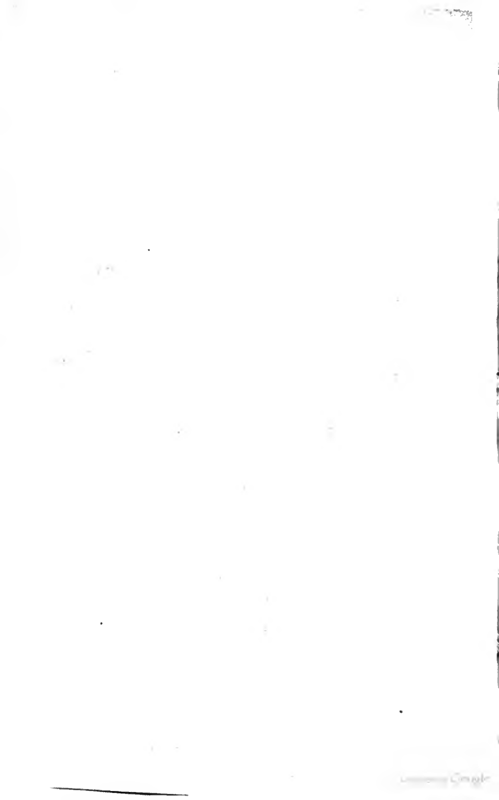
FLACH.

Inhaltsverzeichniss.

Die Vorstellung Hesiods von Himmel, Erde und Tartaros.



a. οὐρανός.
b. χάλκεον ἕρκος.
c. γῆ.
d. Τάρταρος.
e. δειρή und πύλαι χάλκειαι.
f. ἀμφοτέρωθεν τεῖχος.
g. Posten der Hekatoncheiren.
h. μέγα χάσμα.
i. πηγαὶ καὶ πείρατα Ταρτάρου.
k. „ „ „ οὐρανοῦ καὶ πόντου.
l. γῆς.



Erstes Capitel.

Zeitalter des Uranos.

§ 1. Homer und Hesiod.

Während die homerische Poesie religiöse Anschauungen verräth, welche entsprechend dem heiteren, jonischen Himmel und dem freihen, lebensfrohen Charakter der epischen Volkspoesie der Jonier, sich durch Harmlosigkeit und Mangel an Reflexion auszeichnen und schon frühzeitig eine ausgedehnte Anthropomorphose aller göttlichen Gewalten darbieten, lastet auf der hesiodischen Darstellung der Druck düsterer Zeit- und Lebensverhältnisse und der unangenehme Beigeschmack eines missvergnügten, zu grübelndem Nachdenken geneigten Charakters, der entweder individueller Natur ist, oder, was eben so wahrscheinlich, dem alten böotischen Stamm zugeschrieben werden muss (Preller, Demeter p. 13; Paley, preface p. 12). Wir suchen daher vergeblich Zeichnungen, die von einem harmlosen Scherz durchdrungen sind, oder ein Bestreben bekunden, den Geist nach einer Reihe philosophischer oder religiöser Gedanken ausruhen zu lassen, Züge, wie sie der homerischen Poesie so eigenthümlich sind und ihr einen so grossen Reiz verleihen; im Gegentheil, wo der Dichter nach einer schwierigen und desshalb nur zu häufig schwerfälligen Darstellung, die zuweilen nur in der Anhäufung von Namen besteht, den gedrängten Gang der Erzählung unterbricht und eine Episode einschaltet, berührt diese die schwierigsten Probleme der griechischen Götterwelt; sehr selten gewahren wir einen bäurischen Volkshumor, der von der Anmuth des homerischen Witzes himmelweit verschieden ist (Bergk, Gr. Litt. I p. 926 not. 19; p. 1020 not. 125). Und doch schildert auch

diese homerische Poesie eine düstere Zeit, Kämpfe, Mord- und Greuelthaten, aber der homerische Dichter steht ihnen mit derselben Unbefangenheit gegenüber, wie die deutschen Dichter, welche die rohen Kriegsthaten der Völkerwanderung berichten, und statt einer finstern und melancholischen Stimmung, ist ein Hauch darüber hingegossen, welcher an die Unschuld und den Frohsinn kindlicher Spiele erinnert. Noch mehr tritt diese Färbung in den Vordergrund, wenn der Dichter Irrfahrten auf dem unermesslichen Meer schildert und, den realen Verhältnissen ganz entrückt, seiner Phantasie sich vollständig überlassen darf, die dann eine Fülle unübertroffener Gemälde hinzaubert und in noch höherem Grade Zeugniss ablegt von der Laune, der naiven Heiterkeit und bisweilen der fesselnden Schalkhaftigkeit ihres Dichters. Und dieser Charakter ist der jonischen Religion eigenthümlich. Mag sie auch ursprünglich aus einer Naturreligion entstanden sein, und die Götter darin weiter nichts sein, als Naturpotenzen, die man sich als persönliche Wesen vorstellte (Schoemann, Theog. p. 191), in der homerischen Götterlehre ist ebenso wenig davon zu erkennen, wie von bemerkenswerthen Einflüssen benachbarter oder fremder Völker, die den rein griechischen Charakter verändert oder gar entstellt hätten. Zwar kennt die homerische Poesie fremde Länder und Städte, wie Lykien, Delphi oder Dodona, und fremde Culte, wie den Venusdienst auf der Insel Kypros und den fanatischen Dionysoscult Thrakien's, aber diese Elemente haben die jonische Religion der Colonieen noch nicht inficirt, und wir haben daher ein Recht, zu vermuthen, dass diese Culte nur oberflächlich und dem Namen nach bei den Joniern bekannt waren, oder dass man, als die Kunde von einer phönikischen Göttin in Kypros und Kythera nach Jonien kam, diese mit der griechischen Aphrodite ohne weiteres identificirte, ohne auf die Bedeutung und die Art ihres Cultes Rücksicht zu nehmen. Nirgends tritt daher eine wirkliche Naturbedeutung der Götter hervor, und wenn selbst vorsichtige Kritiker nach dem Beispiel der Alten (Cornutus, de natura Deorum c. 17) vereinzelte Stellen oder ganze Bücher (Υ und Ψ) in solcher Weise deuten, so ist die richtige Erklärung darauf zurückzuführen, dass in dieser Religion, wie

wir sie kennen, einzelne Hauptgötter Beherrscher gewisser Elemente waren, und die bedeutungsvollen Erscheinungen in den einzelnen Elementen den Herrschern zugeschrieben wurden. Desshalb ist weder Hephaistos das personificirte Feuer, weil der Vulkan in Lemnos seinem Einfluss unterworfen war, noch Poseidon das personificirte Meer, weil er dem Odysseus die Schwierigkeiten bei der Rückfahrt bereitet. Die Götter sind in ihrem Verhalten zu den Menschen ethischer Natur, und andre Beziehungen können nicht herausgefunden werden.

Die hesiodische Religion des griechischen Mutterlandes hat diesen reinen und unverfälschten Charakter theilweise eingebüsst, und dies ist nicht allein durch die beginnende Reflexion gekommen, die wir mit Sicherheit von vielen Gesichtspunkten aus dem Dichter Hesiod zuzuschreiben gezwungen sind, sondern auch besonders durch die Bekanntschaft mit fremden Religionen. Am deutlichsten zu erkennen sind die Spuren des syrischen und phönikischen Cultes (Movers, p. 24; Preller I p. 46), die von keinem heute verkannt werden; aber man hat seit dem Beginn dieses Jahrhunderts wiederholentlich und selbst noch in den letzten Jahren auch an semitische Einflüsse gedacht (Paley, pref. p. 21) und nicht ohne Glück den Gang der mosaischen Genesis mit der hesiodischen Kosmogonie verglichen. Es stimmen darin überein die ursprünglich formlose Masse, die Erzeugung der Dunkelheit und des Lichtes, des Himmels und der Erde, der Berge und des Meeres; die Schöpfung der Sonne, des Mondes und der Sterne, endlich die Erschaffung der Thiere. Dann vergleicht man weiterhin den Fall der Menschheit mit Japetos und seinem rebellischen Sohn Prometheus, die Degenerirung des Menschengeschlechts mit den hesiodischen Weltaltern[1]). Wenn aber

[1]) Paley geht noch weiter, indem er die Empörung des Kronos wider Uranos, des Zeus gegen Kronos, das Hinabstossen des Kronos, des Typhoeus und der Titanen in den Tartaros für einzelne Züge in der allgemeinen Lehre von den gefallenen Engeln hält, und indem er die lange Dauer des menschlichen Lebens, welche die Genesis den Patriarchen zuschreibt, mit den hundert Jahren der Kindheit im silbernen Zeitalter vergleicht (Op. p. 130). Vergleiche übrigens Genesis 6, 1—4. Akusilaos fr. 32. Sturz. Völcker, Japetiden p. 37.

dabei die Vermuthung ausgesprochen wird, dass diese Schöpfungsgeschichte, die im Moses und im Hesiod erkennbar ist, eine uralte, asiatische Ueberlieferung verkörpert, so muss dies schon desshalb in Abrede gestellt werden, weil die Religion der Jonier, die wir in ausreichender Weise beurtheilen können, und welche für uns die historische Voraussetzung der griechischen Religionen des Mutterlandes ist, davon nichts weiss, wiewohl sie sonst genügende Bekanntschaft mit fremden Culten verräth, und weil aus der ganzen Anlage und Entwicklung des griechischen Götterglaubens ersichtlich ist, dass die kosmogonischen Vorstellungen weit später entstanden sind, als die theogonischen. Und dies ist begreiflich. Denn wie man von dem einfachsten System ausgegangen ist, das nicht im entferntesten eine derartige Namenfülle fassen konnte, wie die hesiodische Theogonie oder gar die späteren, speculativen Systeme, so hat man in der ältesten Zeit nur eine Götterdynastie gekannt, welche als die herrschende gedacht wurde (Gerhard, Myth. I, p. 77; Grote, Gesch. Griech. I, p. 11), und was im Laufe der Jahrhunderte hinzugekommen ist, war das Product einer ununterbrochen thätigen Reflexion, die, je mehr sie in die Tiefe der Forschungen und Wahrheiten hineinzudringen glaubte, desto mehr den Charakter ursprünglicher Einfachheit und Natürlichkeit durch subjective Speculationen trüben musste. Wir werden daher niemals das Recht haben zu behaupten, das hesiodische System oder gar das orphische enthalte den griechischen Götterglauben, oder, die hesiodische Kosmogonie sei uralte, griechische Ueberlieferung, welche allgemein verbreitet war, sondern wir werden sie wesentlich als das individuelle Machwerk eines Menschen zu betrachten haben, der aus dem vorhandenen Material des Volksglaubens die einzelnen Principien sich abstrahirte. Dieses eigene Werk dient daher allein zu seiner Beurtheilung und Prüfung, nicht die Anschauungen späterer Zeiten. —

Noch mehrere Gründe könnte man anführen, die gegen die Annahme einer alten asiatischen Kosmogonie sprechen, deren einer Zweig die hesiodische Darstellung sei, z. B., dass diese Schilderung, so primitiv sie offenbar ist und in ihrem Zusammenhange zum ersten Mal entwickelt, unaufhörlich von

ethischen Beziehungen durchdrungen ist, die im Wesen der griechischen Religion liegen, aber der mosaischen Genesis fremd sind. Man könnte ferner mit Recht betonen, dass die Hauptdarstellung der Genesis Alles durch ein Wort des Befehls aus einem Nichts entstehen lässt, während in der hesiodischen Kosmogonie die fruchtbare Phantasie der griechischen Menschen und die reflectirende Richtung des Dichters immer eine mehr oder minder der Natur nahe kommende Zeugung annimmt und zu diesem Zweck den Eros so schnell in die Welt der Erscheinungen einführt. Demnach leuchtet ein, dass im Gegensatz zur griechischen Kosmogonie, welche eine grosse Geschichtsperiode zur Voraussetzung hat, die mosaische Genesis eine Vorstellung aus der Urzeit des Volkes enthält. — Wenn dennoch einzelne Vorstellungen der Genesis wirklich in der griechischen Lehre enthalten sind, so können diese nur in ähnlicher Weise ihre Spuren dort hinterlassen haben, wie die phönikischen Culte der Inseln des Mittelmeers; es ist aber wahrscheinlicher, dass bei verschiedenen Culturvölkern dieselben Regungen und Gedanken der Menschen auch dieselben Vorstellungen vom Beginn der Dinge erzeugt haben. Ist doch sogar nachgewiesen, dass die hesiodische Lehre von den verschiedenen Weltaltern, welche als alte, griechische Ueberlieferung aufzufassen wir kein Recht haben, sich auch in der jüngeren, indischen Lehre vorfindet, ohne dass erweislich ein Zusammenhang zwischen beiden vorhanden ist, obwohl manche Berührungspunkte da sind, die allein auf die gemeinsamen Ideeen verschiedener Völker bezogen werden können (Roth, Mythus von den Weltaltern, 1860). — Die Consequenzen der vorgeschrittenen intellectuellen Entwicklung und der beginnenden Reflexion sind zunächst erkennbar an dem enorm vergrösserten Sprachschatz, indem allein auf die Theogonie 153 neue, nichthomerische Wörter kommen, auf die 'Werke und Tage' 278 (Fietkau, de carminum Hesiod. vocabulis non homericis, 1866; Windisch, de hymnis homericis majoribus, 1867. p. 33), und an dem zuerst mit Sicherheit constatirten Bestreben, die Namen der Götter etymologisch zu erklären, dann aber besonders an der Grösse der Kenntnisse, welche durch das Hervortreten der persönlichen Beziehungen, die sich in den

Werken Hesiods klar widerspiegeln, eine andere Verwerthung erhalten. Diese sind am meisten von Einfluss auf die mythologischen Ansichten und bewirken vermuthlich am häufigsten ein bewusstes Abweichen von der gangbaren Vorstellung. Wenigstens werden wir bei der ganzen Menge von Beispielen, deren kleinsten Theil nur die alexandrinischen Grammatiker bei Gelegenheit ihrer Homer- und Hesiodbemerkungen hervorgehoben haben (Lehrs, Aristarch p. 175 seq.), während die vollständige Zahl bei Schoemann op. II, p. 25 seq. behandelt ist, in denen Hesiod bei mythischen Fragen wesentlich von Homer abweicht, kaum ein absichtsloses Aufgeben der homerischen Vorstellung erkennen dürfen, sondern ein absichtliches Verändern; vielleicht wird in sehr wenigen Fällen von Anfang an eine Verschiedenheit der Ueberlieferung, die durch den Ort und den Stamm bedingt war, vorhanden gewesen sein, wodurch dem jüngeren Dichter die Wahl gelassen war. In einem Fall tritt der Grund einer solchen Abweichung offen zu Tage. Aphrodite war in dem jonischen Mythus Tochter des dodonisch-idäischen Zeus (Gerhard I, p. 378) und der pelasgischen Dione, welche später selbst mit Aphrodite identificirt wurde; nachher war der asiatische Mythus ihrer Entstehung oder der einer andern Göttin, welchen Hesiod benutzt, über Kypros und Kythera bekannt, ausserdem aber der Name Διώνη gebräuchlich für eine Nymphe geworden, sei es dass Hesiod selbst ihn einführt, oder was wahrscheinlicher ist, ihn vorfindet. Da der Dichter nun nothwendig im Zeitalter des Kronos eine Liebesgöttin brauchte, in welchem die Existenz von zeugenden Göttern vorausgesetzt war, so war er gezwungen, den Volksmythus, welcher eine Aphrodite erst im Zeitalter des Zeus kannte, aufzugeben und den asiatischen zu benutzen. Das unechte Prooimion der Theogonie nennt in einem Hymnusfragment die Mutter der Liebesgöttin Dione, wie aus dem Schol. v. 19 (σημείωσαι, ὅτι δύο Ἀφροδῖται) trotz der entgegengesetzten Ansicht Schoemann's, op. II, p. 527 unzweifelhaft sich ergiebt; ebenso erscheint Dione als Mutter der Liebesgöttin im hymn. homer. I, 93, wodurch das Festhalten an der ursprünglichen vulgären Vorstellung bewiesen wird. Im Ganzen liegen die Gegensätze von Objectivität und Subjectivität, von

Verschwinden und Hervortreten der Individualität in der Litteratur der einzelnen Völker selten so nahe bei einander, wie bei Homer und Hesiod. — Der Dichter der homerischen Gedichte giebt in ausnahmslos objectiver Weise die Mythen wieder, welche ihm nicht allein geläufig sind, sondern von deren Glaubwürdigkeit er durchdrungen ist; er steht mitten im Glauben seiner Zeit, und daher kommt es ihm darauf nicht an, Andeutungen zu geben, welche bald diesem, bald jenem Cult angehören, die scheinbar nicht zu vereinigen sind. Für ihn ist Alles Religion, und, wo im Epos eine Stelle dafür war, tritt sie in den Vordergrund. Aus dieser Objectivität erklärt sich zunächst die Unvollständigkeit einiger Mythen, da es für den Verlauf des Epos oftmals nicht zweckmässig erschien, hier den Anfang, dort den Schluss, oder an einer dritten Stelle die Genealogie anzuführen, aber dann auch einzelne Widersprüche, indem der Dichter keine Neigung hatte, seinen individuellen Glauben wiederzugeben, sondern den Glauben, wie und wo er ihn fand. Wo Homer Kenntnisse entwickelt, sind es meist Anspielungen, die ihren Ursprung vom Hörensagen selten verleugnen, öfters sogar in ein so räthselhaftes Dunkel gehüllt sind, dass sie nur mit Unrecht dafür gehalten werden, wiewohl sie in das Gebiet der Phantasieen hingehören (Völcker, Myth. Geogr. p. 146); wo Hesiod Kenntnisse zeigt, sind sie systematisch verwandt und tendenziös verarbeitet. Während der erstere mit kindlichem Schauer von einem Wunderland, einer Wunderstadt oder einem mythischen Volk berichtet, umspannt Hesiod seine Kenntnisse mit dem Netz seiner methodischen Mythengeschichte, und ob er von Hyperboreern, Skythen, Aithiopen und Ligurern spricht, oder böotische, messenische, argivische Sagen verwendet, Alles wird zu seinem Zweck verarbeitet. Wo Hesiod einen fremden Cult kennen gelernt hat, und gerade die Zeit vor ihm hatte zuerst die phönikischen und assyrischen Mythen nach Europa gebracht, benutzt er ihn, wenn er ihn brauchen kann, bald vollständig, bald theilweise. Dem objectiven Götterglauben Homers steht die subjective Auffassung unseres Dichters entgegen; daher erfindet er, wo die Sage der Vorzeit ihn in Stich lässt, er dichtet zu, wo in den Mythen etwas fehlt, er verändert und frischt wieder auf, wo etwas

in Vergessenheit gerathen war, wie es ihm sein Zweck zu erheischen scheint. Hesiod theilt nicht den Volksglauben seiner Zeit mit, sondern verfasst ein philosophisches System, wie Thales, Anaximenes, Empedocles (πρότερον μὲν ἐν ποιήμασιν ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι τὰ δόγματα καὶ τοὺς λόγους, ὥσπερ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Θαλῆς. Plutarch de Pyth. orac. p. 402). Freilich beruht dies nicht durchaus auf Abstractionen, sondern es hat die breite Basis des griechischen Volksglaubens zur Voraussetzung. Während die Persönlichkeit des homerischen Dichters niemals in den Vordergrund tritt, benutzt Hesiod seine Kenntnisse und Erfahrungen auf jedem Gebiet, um zu belehren und zu bessern; wir sehen ihn schmerzlich ergriffen und unglücklich, heftig, ironisch, hoffnungslos, resignirt und ruhig. In seiner finstern, verbitterten Persönlichkeit spiegelt sich das Bild trauriger, hoffnungsloser Zeitverhältnisse, und dieser Umstand erregt in unserm Innern eine gewisse Theilnahme, welche das Interesse an dem sonst mittelmässigen Dichter erhöht. Während bei Homer das ganze Gedicht (mit sehr wenigen Ausnahmen) von demselben Glanz unübertrefflicher, poetischer Schönheit widerstrahlt, arbeitet Hesiod ungleich, und wir haben allen Grund, besonders hervorragende Partieen als Compositionen früherer Zeiten aufzufassen, welche er in sein poetisches System einflicht, wo es ihm gut dünkt. Der poetische Geschmack endlich, welchen wir in den homerischen Gedichten bewundern, tritt im Hesiod zurück vor einer einreissenden, durch asiatische Einflüsse bedingten Geschmacklosigkeit, die sich in Ueberladung der Schilderung, Vermehrung ursprünglicher mythischer Einheiten, phantastischer Zeichnung von Göttlichkeiten mehr und mehr geltend macht. Aber — und diess muss betont werden — das System Hesiods ist kein priesterliches (wie Völcker, Japetiden p. 255, und Bernhardy wollen), sondern ein philosophisches. Auf diese Weise habe ich meinen Standpunkt in der hesiodischen Kosmogonie gezeichnet. Es ist heute nicht mehr in Abrede zu stellen, dass wir eine Fülle von Mythen dem asiatischen Einfluss zuschreiben müssen, und dass nicht nur Züge, wie die Entmannung des Uranos, die Entstehung der Aphrodite asia-

tischen Ursprungs sind, sondern dass selbst einzelne Mythen, wie die Sage vom Atlas (Movers, Phoenicier p. 659), von den Hesperiden und dem Lebensbaum (Movers p. 442), vom blinden König Phineus in Bithynien (Movers p. 20; Preller II, p. 225) und einige Abenteuer des Perseus und Herakles, wie namentlich des letzteren Zug nach dem Westen und nach den Inseln der Hesperiden phönikischer oder orientalischer Abstammung sind (Nitsch, Geschichte der epischen Poesie der Griechen, p. 139). Aber das ist für die Interpretation der hesiodischen Theogonie nicht wesentlich. Denn einerseits dürfen wir die nationale, griechische Productivität nicht übersehen, welche vielleicht sofort asiatische Mythen mit den ihrigen, die bereits vorhanden waren, verband, andrerseits übertrugen die Griechen solche Mythen vollständig in ihre Religion, so dass sie eine wesentlich andre Bedeutung erhielten. Wenn die Phönikier in dem Zuge des Herakles nach Gades (oder Gadeira) die Verbreitung ihres Melkartcultes sahen und in diesem Sinne den Mythus bildeten, so hat derselbe Mythus bei dem griechischen Dichter eine andre Bedeutung und ist von einem andern Gesichtspunkt aus erfunden oder wiedergegeben. Bei Hesiod entsteht noch eine neue Frage. Wenn er Sagen bringt, welche Homer gar nicht kennt, sollen wir, abgesehen von der gewiss seltenen Eventualität, dass Homer keine Gelegenheit fand, einen bekannten Mythus zu erwähnen, glauben, dass unterdessen diese Mythe aus fremden Ländern oder ganz lokalen Culten in Griechenland bekannt geworden war? Das ist möglich; aber wenn ein Mythus im Homer bekannt ist, und Hesiod ihn in andrer Gestalt, mit einigen Abweichungen hat, werden wir glauben, dass der Volksglaube in der homerischen Zeit ihn so darstellte, in der hesiodischen anders, oder werden wir auch dem Dichter das Recht einer selbständigen Mythenbildung einräumen? Mit andern Worten, sollen wir Hesiod als den objectiven und stumpfen, priesterlichen Sammler betrachten, der, was er vorfand, Griechisches, Assyrisches, Phönikisches systemlos zusammenstellte, etwa weil es zu seiner Zeit in den Volksglauben übergegangen war, oder werden wir ihn als den Denker auffassen, der ein System zusammenstellte und mit Auswahl verfuhr? Ich glaube, das Letztere kann

bewiesen werden, und dann müssen wir ihm auch die Kritik einräumen und seine Auffassung zu ergründen suchen. Wenn also der Dichter in der Kosmogonie einige Abenteuer des Herakles erzählt, so entsteht nicht die Frage, was hat eine ähnliche Sage bei den Ariern oder Indern oder Phönikiern bedeutet, oder was hat diese Sage viele hundert Jahre vor Hesiod bei den Griechen bedeutet, oder ist sie in der ältesten Zeit der Griechen in andrem Sinne gedichtet und verstanden worden, sondern nur, was bedeutet sie bei Hesiod und warum steht sie hier. Nur den Dichter zu verstehen, ist unsere Aufgabe, nicht eine Zeit, die in Dunkel gehüllt den homerischen Helden und Göttern ebenso fremdartig ist, wie uns, und die durch diese Dunkelheit, welche sie umgiebt, es möglich macht, dass ein Ausleger an eine Katze denkt, wo ein andrer es Sonnenbrand, ein dritter es Erstarrung durch Kälte nennt, dass einer das Glanz des Mondes nennt, was ein zweiter mit Gorilla's bezeichnet, und dass endlich einer bei einem Mythus von einem Lebensbaum träumt, ein anderer von der Morgenröthe. So ist es gekommen, dass, wenn wir die Erklärung eines griechischen, religiösen Dichters vornehmen, der in einer bestimmten, historischen Zeit für sich und die Menschen seiner Zeit gedichtet hat, wir sofort vergessen haben, von welchem Volk, von welcher Zeit, von welchem Dichter gesprochen wird, weil wir eine Menge von Urweltshypothesen und Völkervermischungsgedanken und metaphysischen Axiomen vorfinden, wo wir griechische Mythologie erwarten, oder statt Götter und Heroen Dunst und Nebel, zur Abwechslung Ueberschwemmung und Hitze. „Das ist deine Welt! das heisst eine Welt!“

§ 2. Der Weltanfang.

Die homerische Zeit hat sich mit der Prüfung ihres Göttersystems nicht viel beschäftigt, und da man sich das Weltall als ein fertiges, aus Himmel, Wasser und Erde bestehendes Ganzes dachte, so hat man weder nach der ursprünglichen Entstehung oder der Vorzeit der Götter, noch nach den Anfängen der Welt viel gefragt. Der Glaube, dass der

Okeanos die ganze Erde umgäbe, gab dem Gemüth ebenso viel Befriedigung, als er vor besonderen Forschungen und Grübeleien zurückhielt, und zum Ueberfluss oder aus Bequemlichkeit betrachtete man diesen Okeanos als den Urquell der Schöpfung und den Ursprung aller Dinge (Schoem. op. ac. II, p. 29), wenn zufällig der Gedanke an eine Entstehung der Erscheinungen vor die Seele des Dichtenden oder Denkenden trat. Auch für die Vorzeit der Götter haben die homerischen Gedichte vereinzelte Spuren einer beginnenden Reflexion, die von der Gegenwart zurückblickte uud den Zustand der Vergangenheit gelegentlich berührte. Schon damals, und gewiss schon früher fragte man sich, wie es ausgesehen habe, bevor Zeus zum Regiment gekommen sei, und auf welche Weise die Regierung von dem einen Gott zum andern übergegangen sei, vom Vater auf den Sohu; und dass man sich die Sache einigermassen zu erklären wusste, dafür zeugen die Beinamen des Zeus, Κρονίδης und Κρονίων, die Kenntniss des Κρόνος ἀγκυλομήτης (Preller I, p. 44), und die einzelnen Stellen, in denen von den unteren, mit Kronos im Tartaros befindlichen Göttern die Rede ist, die der Dichter einmal (Ε898) Οὐρανίωνες nennt (Θ479, O225; Lehrs Aristarch p. 175; Schoemann, op. II p. 35). Doch mit diesem Vater des Zeus und mit dem Glauben an einen Aufenthalt der Titanen im Tartaros begnügte man sich, wie beim Ursprung der Dinge mit dem Allvater Okeanos (πάντων γένεσις); man fragte nicht einmal, wie die Titanen dorthin gekommen waren. —

Die hesiodische Theogonie holt sehr viel weiter aus, und bevor die herrschende Götterdynastie an die Reihe kommt, werden zwei gewaltige Zeitalter geschildert, die durch die Anzahl und Beschaffenheit der Schöpfungen im Gegensatz zu einander stehen, wie durch die Bestimmtheit und Klarheit der Auffassung im Gegensatz zu der verschleierten Darstellung der homerischen Gedichte. Im Anfang war das Chaos, nicht ein absolutes Nichts, sondern eine luft- und nebelförmige Urmaterie (Schoem. Theog. p. 84)[2]), nicht blosse Luft, wie

[2]) Die Etymologieen von Χάος sind nicht weniger zahlreich, wie die Deutungen (Lennep Theog. p. 178). Der Scholiast giebt zwei Etyma

Zenodot, gleichviel ob der Ephesier, oder ein andrer Kritiker (Schoem. op. II, p. 535), nach den ältesten griechischen Dichterstellen erklärte (Bakchyl. fr. 47; Ibykos fr. 28 Bergk), sondern ein zeugungsfähiger Stoff, wie schon einige der Alten es aufgefasst haben (Schol. Apoll. Rh. III, 26). Desshalb ist es das zunächst liegende, dass der Dichter, wiewohl er sich, vielleicht mit Absicht, nicht bestimmt darüber geäussert hat, die nächsten Schöpfungen, Gaia und Eros, aus dieser Materie entstanden wissen wollte. Denn seine Vorstellung war, dass dieses Chaos, nachdem es aus dem Zustand der Verwirrung und Unordnung zur Ruhe und Ordnung gekommen war, die wohnbare und sichere Erde aus sich selbst erzeugte, und damit gleichzeitig den Gott, durch dessen Hilfe später die kosmogonischen Schöpfungen vollendet werden sollten[3]). Auf welche Weise diese erste Zeugung vor sich gegangen ist, das hat der Dichter ebenso zu erörtern unterlassen, wie er an andern Stellen den Vater nicht genannt hat (Theog. 139, 381), oder auch ausdrücklich eine Geburt ohne Vater angegeben hat (Theog. 132), oder wie er nicht erwähnt hat, auf welche Weise

an, χεῖcθαι und χαδεῖν, Joh. Diaconus, p. 554 G., erklärt, indem er ersterem folgt, χάοc sei gleich ὕδωρ, was falsch ist. Richtig ist die Erklärung bei Paley und Schoemann op. II, p. 29 (Etymon χαίνω, χάcκω). Es ist daher ebenso erklärlich, dass unter Χάοc v. 700 etwas andres gemeint sei, indem der Dichter der Titanomachie in drastischer Weise das zusammengeschüttelte, zitternde und brennende Weltall so nennt, wie dass v. 814 πέρηv Χάεοc an einer unechten Stelle steht (807—819 nach Wolf und Gaisford), in welcher es die Bedeutung von Dunkelheit oder Nebel hat. Mit Recht sagt Wolf, das πέρηv Χάεοc ζοφεροῖο drücke nur das ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι in v. 729 aus.

[3]) Noch in neuester Zeit hat man, abgesehen von andern Erklärungen, versucht, Ἔροc mit der Erde zu identificiren und als Masculinform zu Ἔρα zu betrachten. Man hat also Ἔροc und Ἔρα (ἔραζε) verglichen, wie Dianus und Diana, Liber und Libera, Annus und Anna (Mond und Sonne. Weidner, Aeneid. p. 455), Phoebus und Phoebe, und alles übersehen, was Hesiod von ihm aussagt, für nichts geachtet, was Plato und Aristoteles davon sagen (Sympos. 6. Metaph. 1, 4), und der Scholiast darüber bemerkt: αἰολικὸν Ἔροc (cf. Curtius p. 117). — Gaia nur als Schöpfungsmaterie aufzufassen (Gerhard I, p. 79) verhindert ihr Attribut πάντων ἕδοc. Dass ich mit Schoemann nnd Preller 1, p. 34. Τάρταρα nicht als Urmaterie auffasse, ist klar; aber ich halte überhaupt v. 118 und 119 für unecht.

die Menschen vor der Erschaffung des Weibes geboren sind; offenbar verstand er es nicht, eine philosophische Spekulation auf natürlichem Wege zu erklären, und seine Landsleute haben niemals eine Neigung zu ausführlicheren Definitionen gehabt. — Der kosmogonische Eros ist der erste persönlich gedachte Gott, der durch seine Gaben mit der später geschaffenen menschlichen Welt in Verbindung tritt. Denn der spätere Gefährte der Aphrodite, der mit ihr das Werk der Liebe und der Zeugung unterstützt, ist kein andrer als dieser, dessen Thätigkeit von der Hülfe bei der Weltschöpfung, nachdem dieselbe beendet war, auf die göttlichen und menschlichen Zeugungen übergegangen war. Schon hier tritt uns die eigene Kritik neuerer Ausleger entgegen, welche verschiedene Gottheiten annehmen, wo selbstverständlich nur von einer die Rede sein kann; denn dem Dichter können wir nicht zumuthen, dass er einen Namen für zwei verschiedene Götter gebraucht und diese mit Gaben ausrüstet, die keine Beziehung zu einander haben[4]). — Das Chaos erzeugt sich ferner die absolute Dunkelheit der Unterwelt und die relative des Tageswechsels, oder die allgemeine Dunkelheit, wie Schoemann sagt, und die abwechselnde, periodische, nicht aber den Urnebel Erebos und die Urfinsterniss Nyx, die als undurchdringliches und allmählig theilbares Dunkel durch das verschiedene Geschlecht unterschieden sind (Gerhard Myth. I, p. 79). Beide Kinder vereinigen sich darauf und erzeugen sich entsprechend das absolute Licht des Aethers und das abwechselnde des Tages, so dass dadurch erst die Möglichkeit gegeben war, auf der vorhandenen götter- und menschenleeren Erde bald Licht bald Dunkelheit eintreten zu lassen, wodurch die Begriffe von Tag und Nacht, freilich in ungeordneter und willkührlicher Reihenfolge, in die Wirklichkeit treten konnten. So hatte die Urmaterie aus der Fülle ihres Stoffes die Erde hervorgehoben, die ohne Firmament und ohne Horizont blos Helle und Dunkel-

[4]) So macht Schoemann auch die Okeanide Styx später zum Symbol des 'höchsten Wissens' nnd der „festen sicheren Bewegung", mit einer ähnlichen Verkennung der Bedeutung, wie sie im Scholion zu Tage tritt: ἐπεὶ καὶ ὁ ὅρκος φοβερός. Nur Μοῖραι machen von dieser Regel vielleicht eine Ausnahme.

heit abwechselnd über sich lagern sah; jetzt erzeugt sie den Himmel, damit er sie rund herum verhülle[5]) und von allen Seiten so festhalte, dass sie einen genügend sicheren Aufenthalt den Göttern und Menschen gewährte. Gleichzeitig aber gebiert sie die Gebirge und das schwellende Meer, das der Dichter genau und ausdrucksvoll vom tiefen Weltstrom unterscheidet, damit auch die Gottheiten, welche diese Elemente lieben, später ihr Unterkommen finden. —

Bei der Schilderung dieser Anfänge des Weltalls ist es nöthig, zwei Punkte ins Auge zu fassen, die für die Charakteristik des Dichters von Bedeutung sind, erstens, was davon sein Eigenthum ist, und zweitens, wie tief seine Vorstellungen in das Bewusstsein des griechischen Volks eingedrungen sind. Man hat gesagt, dass das System, nach welchem Uranos und Gaia die Stammeltern aller Götter sind, älter sei, als das was in der hesiodischen Theogonie vorliegt, da es sich auch in der indischen Religion in der Lehre vom Varuna wiederfindet; und wenn auch dies kein Beweis für ein speculatives System, wie das hesiodische, ist, da wir auch Uebereinstimmungen mit andern Religionen finden, bei denen durchaus kein Zusammenhang nachzuweisen ist, so hat jene Behauptung doch ihre Richtigkeit. Denn wenn wir von der Voraussetzung ausgegangen sind, dass in der griechischen Religion das einfachste Göttersystem, d. h. der Glaube an Zeus und seine Dynastie das älteste sei, so folgt daraus, dass jedes complicirtere jünger sei, mit andern Worten, dass auf jenes System der Glaube an Kronos und sein Regiment gefolgt sei, dann der Glaube an Uranos und Gaia, endlich das hesiodische System. Es ist aber wahrscheinlich, auch abgesehen von den zweideutigen homerischen Stellen, in denen man einen Uranosglauben vor-

---

[5]) Das ἶϲον ἑαυτῇ der Mss. ist sicherlich nicht richtig, und schon Krates nahm Anstoss daran, indem er schliesslich zu erklären suchte, ἶϲον heisse hier nur τῷ ϲχήματι, nämlich ϲφαιροειδῆϲ. Richtig ist ἁπάντῃ. Hauptgrund ist, dass der Dichter von der Gaia nichts gesagt hat, was beim Uranos zu einem ἶϲον ἑαυτῇ berechtigte, während ἁπάντῃ, das „runde, rings herum Einhüllende“ ausdrückt, worauf es wesentlich ankommt. Das Bedenken Goettlings zwar über das unepische ἑαυτῇ (Apoll. dys. de pron. p. 103) ist ebenso wenig berechtigt, wie das über ἔειϲ (Theog. 143).

aussetzen könnte, dass lange vor Hesiod dieser Glaube in den vulgären Vorstellungen der Griechen Wurzel gefasst habe, wenn auch andrerseits der asiatische Ursprung mehr als zweifelhaft ist, da gerade in Religionssachen es so nahe liegt, das zu Göttlichkeiten zu erheben, was der Mensch zuerst beobachten lernt, und was zuerst seine Aufmerksamkeit erregt, Himmel und Erde (Plato, Cratylos p. 397 C; Preller I, p. 26). Wenn wir demgemäss den Ursprung dieser Vorstellung auf Hesiod nicht zurückführen können, so ist es klar, dass er diese Elemente selbständig verwandt und sogar ihre Zusammengehörigkeit in der Schöpfungsgeschichte getrennt hat, und dass er ihnen die Producte seiner Speculation hinzugefügt hat, die Urmaterie, welche er als Grundprincip der Schöpfung betrachtete, und den Liebesgott, welchen er in die Mythologie und durch seine Stellung zur Schöpfungsgeschichte auch in die Philosophie der Griechen einführte (Schoemann op. II, p. 73). So zeigt sich das erste griechische System der Schöpfungsgeschichte als ein schwankendes, vermischtes, und man erkennt die Mühe des Dichters, Vorstellungen der Ueberlieferung mit seiner Speculation zu vereinen. Der Glaube an eine Urzeit unter Uranos und Gaia befriedigte ihn nicht, weil er beide Götter gemäss der vorhandenen oder von ihm erfundenen Personificirung als entstanden und nicht als ewig und von Anfang an existirend darstellen konnte. Es musste also ein Beginn der Welt geschaffen werden, und dass dieser nicht vom Weltstrom Okeanos ausgehen konnte, der im Volksglauben hin und wieder als der Uranfang betrachtet war, verhinderte nicht nur die Stellung, welche Okeanos und Tethys dem höchsten Gott und den ersten Schöpfungen gegenüber einnehmen, sondern vermuthlich die schon in der jüngeren Nekyia der Odyssee zur Gewissheit gewordene Thatsache, dass der Weltstrom gar nicht Anfang und Ende der Welt sei, sondern dass auch jenseits desselben (πέρην Ὠκεανοῖο, falsch erklärt bei Preller I, p. 27 not. 2) es eine andere Welt gäbe, welche von Völkern und einer Reihe göttlicher Wesen bewohnt und selbst Heroen, wie Perseus, Herakles, Jason nicht unzugänglich war (διαβὰς πόρον Ὠκεανοῖο Theog. 292. Ἡσίοδος δὲ διὰ τοῦ ὠκεανοῦ φησιν ἐλθεῖν αὐτοὺς εἰς Λιβύην - καὶ - εἰς τὸ

ἡμέτερον πέλαγος γενέσθαι. Schol. Apoll. IV, 259; Stesichoros fr. 8 B.). Während also der monotheistische Verfasser der Genesis seinen Gott als das Erste darstellt, der Alles schaffen lässt, wählt Hesiod eine Materie, durch deren Zeugungskraft Existenzen ermöglicht werden, und damit einen weit schwierigeren Weg. Denn indem er im weiteren Verlauf der Kosmogonie nur mit Personificationen zu thun hatte, war er gezwungen, einen Uebergang von der Materie zur Göttlichkeit darzustellen, eine Aufgabe, an welcher auch ein begabterer Dichter oder Philosoph gescheitert wäre. Er hat also zunächst die Absicht, auch Gaia, die erste Schöpfung des Chaos nicht als Göttin, sondern als Materie zu betrachten, wesshalb er ihr das reale Beiwort εὐρύστερνος giebt, indem er gewissermassen einer unpersönlichen Schöpfung eine persönliche, den Eros, gegenüberstellt, durch welche die Vermittlung und Verschmelzung der heterogenen Elemente des Mythus angebahnt werden sollte. Indessen ist der Dichter seiner Aufgabe nicht gewachsen, denn statt den Eros handelnd und die Vermittlung bewerkstelligend zu schildern, lässt er die Urmaterie noch einmal zwei Geburten erzeugen, und die Gaia wird gleich darauf bei der Absicht, den Uranos zu gebären, und bei der Umarmung des Uranos selbst persönlich gedacht. Die Nacht aber ihrerseits, die letzte Tochter des Chaos, die ebenso das persönliche Element dem Erebos gegenüber vertritt, wie Eros der Gaia, und schon in den homerischen Gedichten personificirt war (Ξ 259, 261), gebiert gleichfalls ein persönliches und ein unpersönliches Wesen; denn Ἡμέρα ist, wie Νύξ, persönlich gedacht (Theog. 748), während Aether und Erebos (Theog. 515), nicht personificirt sind. Damit schliessen die Geburten des Chaos und der Nyx ab, jene für immer, diese für die erste Weltperiode. Bei den Geburten der Gaia verfolgt nun der Dichter das Princip, dass sie allein unpersönliche Wesen erzeugt, durch die Verbindung mit Uranos persönliche, und mit dem Meer hören überhaupt die unpersönlichen Geburten auf. Man begreift, warum der griechische Dichter einer Kosmogonie keinen Uebergang und keine Vermittlung von den unpersönlichen zu den persönlichen Wesen finden konnte, wie der ebräische Verfasser, der einfach sagte: Gott schuf die

Erde und das Meer und die Menschen. Denn die Elemente, aus denen die Götter hervorgehen sollten, mussten unwillkührlich eine Metamorphose erleiden. So ist Uranos zunächst der Himmel, welchen die Erde als schützendes Gewölbe gebiert, aber als Vater der Titanen ist er der Gott und bleibt es bis zu seiner Entmannung; Gaia selbst ist zuerst die Erde, und diese auch als Verbannungsort der Hekatoncheiren, aber als Mutter der Titanen, als Rathgeberin ihrer Söhne (160), und später des Kronos allein (463) und des Zeus (891) ist sie ehrwürdige Göttin; Pontos ist das Meer — οἴδματι θῦον πέλαγος — aber als Vater des Nereus ist er ein Gott. Nur die Berge sind nicht mehr personificirt, sondern durch Bergnymphen ersetzt worden. Das System dieser Schöpfung ist also kein fertiges, abgerundetes, sondern ein unklares und unvollständiges, wie es entstehen musste, wenn der Dichter die Urelemente mit den Göttern seines Vaterlandes vereinigen, wenn er seinen Landsleuten die Entstehung von Tag und Nacht, Gebirgen und Meeren deutlich machen wollte. Daher haben die späteren Philosophen so wenig, wie der Volksglaube dieses System vollständig übernommen. Denn der Volksglaube gebrauchte deutliche Personificationen, und den Philosophen konnte eine Speculation, welche sofort von einem Urstoff zu Gottheiten überging, nicht genügen. Dazu kam, dass das Wort, welches Hesiod an die Spitze seines Systems gestellt hatte, gleichviel ob er es selbst gebildet oder vorgefunden hatte, wovon das erstere das wahrscheinlichste ist, in sehr kurzer Zeit kein Verständniss mehr fand. Während sich Einige einen finstern Raum oder ein Wasser unter der Erde dachten, was Hesiod χάος genannt habe, macht sich schon frühzeitig bei den Lyrikern die Bedeutung „die Luft“ geltend, welche das Wort nicht nur bei den griechischen Tragikern und Komikern behält, sondern auch in der wissenschaftlichen Erklärung des Zenodot und der Scholiasten wiederkehrt: ὁ κενὸς τόπος μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ oder ὁ ἀὴρ κεχυμένος ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ. —

Man kann für gewiss annehmen, dass der Volksglaube sich nach wie vor um eine Entstehung seiner ersten Hauptgötter oder um eine Schöpfung des Weltalls nicht gekümmert

hat, und dass selbst vereinzelte Vorstellungen, wie sie sich in den homerischen Gedichten mit dem Urelement des Okeanos vorfinden (Plato, Cratylos p. 402 B.; Aristot. Metaph. I, 3), fortfallen mussten, sobald die geographischen Kenntnisse aus dem Weltstrom ein Weltmeer gemacht hatten. Wie oben aber gesagt, sind die ersten Spuren dieses Uebergangs in der nachhomerischen oder hesiodischen Zeit sichtbar; mit ihr hören also die Theorieen über einen Anfang der Dinge aus dem Weltstrom vollständig auf, und schon zur Zeit der ältesten Logographen wurden Correcturen zu den alten Dichtern gemacht, dass einzelne Flüsse gar nicht in den Okeanos mündeten, wie der Phasis, der εἰς Κελτῶν λίμνην flösse; aber noch der Verfasser des Katalogs hatte die Argonauten durch den Phasisfluss in den Okeanos gelangen lassen (Schol. Apoll. IV, 284; Voss, Myth. Br. II, 190). Xenophanes aber durfte es schon offen aussprechen: πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσα ὕδατος (fr. 11 K.), und nach ihm die andern Philosophen im Gegensatz zum homerischen Weltstrom (Φ 195). Wenn wir aber poetische Schilderungen aus der Zeit zwischen der Theogonie und den Logographen vom Okeanos betrachten, so bewegen sich dieselben so sehr in dem Style und der Vorstellung Homers, dass kein Schluss auf die religiöse Denkart jener Periode gemacht werden kann.

Etwas schwieriger stellt sich dieser Punkt bei den ältesten Philosophen, von deren System man nach der Darstellung des Aristoteles geglaubt hat, dass es den homerischen Glauben vom Okeanos zur Voraussetzung habe (Orph. fragm. 14 und 18 ed. Mullach; Plutarch, Isis c. 34; Brandis, Gr. Philos. I, p. 47; Petersen, Ursprung p. 35; vergleiche auch Lobeck, Aglaoph. I, p. 509). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die jonischen Philosophen in der homerischen Religionslehre den Glauben, welchen nach Aristoteles einige Philosophen darin erkannt, nicht gefunden haben (zumal der grosse Philosoph auch in der hesiodischen Darstellung des Eros nicht das erklärt, was da ist, sondern was etwa Hesiod als Philosoph hätte schildern müssen, dass nämlich durch diesen Gott das Gegebene oder Seiende bewegt und zusammengeführt werde), sondern dass der Milesier Thales das hesiodische System vor sich gehabt und daran angeknüpft hat (Karsten, Xenophanes p. 93). Auch

die Lehre der Eleaten von der Einheit des Wesens wird von Plato an verschiedenen Stellen auf ältere Sänger und speciell auf homerische zurückgeführt, ohne dass wir Veranlassung haben, diese Ansicht für eine richtige zu halten, da die bekannten hesiodischen Verse ῥέα μὲν γὰρ βριάει u. s. w. weit eher eine monotheistische Richtung verrathen, als irgend eine Stelle in den homerischen Gedichten; und wie Herakleitos in den homerischen Gedichten selbst sein Princip vom πόλεμος πάντων πατήρ wiedergefunden habe, sagt Plutarch, Isis c. 48 ed. Parthey. Ausserdem aber wird Hesiod an verschiedenen Stellen mit den älteren Philosophen Griechenlands zusammen genannt (Petersen p. 9), so dass auch dadurch die Vermuthung nahe gelegt wird, dass, wie die Systeme dieser selbst zu einander in irgend eine Beziehung treten, entweder in eine congruente oder in eine oppositionelle, auch der älteste Philosoph den ältesten speculativen und didaktischen Dichter vor Augen gehabt hat. Endlich kommt hinzu, dass in den Systemen der ältesten Philosophen die Elemente, Wasser, Erde und Eros eine solch bedeutende Rolle spielen, dass auch dadurch die Wahrscheinlichkeit erhöht wird, dass der Erste, welcher als Urprincip das Wasser betrachtete, das hesiodische Chaos so verstanden hat. Der Zeitgenosse des Anaximander, Pherekydes von Syros, welcher gleichfalls mit Thales das Wasser als ein Urprincip (στοιχεῖον) auffasste, nannte dies Wasser Chaos und nahm das Chaos des hesiodischen Dichters in derselben Bedeutung. Wenn dies freilich für die Interpretation des Hesiod selbst keinen Werth hat, wie schon Lennep gesehen hat, so können wir doch kaum annehmen, dass, da beide Philosophen in ihren Ansichten übereinstimmen und der letztere doch offenbar sein Wort aus der hesiodischen Theogonie entnommen hat, Thales etwas andres mit seinem ὕδωρ gemeint habe, als das hesiodische Chaos, zumal es nach der Darstellung des Hesiod die Eigenschaft der Zeugungskraft hatte, welche Aristoteles bei seiner Charakteristik des Thales dem Wasser zuschreibt. Dann ist aber ebenso wahrscheinlich, dass Anaximenes, welcher zuerst die Luft als Grundprincip aufgestellt und geglaubt hat, dass diese vor dem Wasser gewesen sei, gleichfalls seine Ansicht aus der hesiodischen Stelle geschöpft hat, zumal die

Dichter seiner Zeit schon das Χάος der Theogonie consequent als Luft betrachteten. Wir können aber noch einen Schritt weitergehen. Aristoteles sagt an jener Stelle der Metaphysik, dass Thales gelehrt habe, die Erde sei auf dem Wasser, und wenn es nach unserer Meinung natürlich erscheint, das Thales auch hierfür die hesiodische Theogonie als Quelle gehabt hat, so werden wir jene unechte Stelle des Gedichts, an welcher die Titanen πέρην Χάεος in den Tartaros geworfen werden, dafür ansehen müssen (anders Brandis. I, p. 49). Freilich, wenn jemals nachgewiesen werden wird, welcher Zeit die unechten Stellen angehören, und diese speciell der Zeit nach Thales zuzuschreiben ist, dann ist es eben eine philosophische Ansicht vom Chaos, welche mit der hesiodischen in Widerspruch steht. Zweierlei aber wird uns in der nachhesiodischen Litteratur klar, erstens, dass auch die andern ältern Philosophen zum Theil in den Vorstellungen der Theogonie sich bewegen, soweit diese mit dem Urprincip der Dinge sich befasst, dass demgemäss nicht nur die Ansicht des Philosophen Hippo, dass das Wasser das Grundprincip sei, oder der berühmte Vers des Parmenides, in welchem Eros als ältester Gott dargestellt wird, sondern auch Aussprüche des Eleaten Xenophanes ihr Verständniss finden, wie πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα (in anderem Sinne der Fluch H, 99), und γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται (Karsten, p. 46; Brandis I, p. 88), wenn auch die letztgenannten Verse sich nicht speciell auf des Eleaten Theorie vom Grundprincip beziehen sollten, oder des Empedokles (K. p. 123) οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον, Ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες. Zweitens aber dienen uns diese Aussprüche zum Verständniss, wie die späteren Philosophen und Grammatiker darauf gekommen sind, eine von den beiden Erklärungen des hesiodischen Chaos anzunehmen, entweder diejenige, dass es Wasser sei, wie die meisten nach Pherekydes, z. B. Zeno (Schol. Theog. 117 und Schol. Apoll. I, 498), oder dass es Luft sei, wie Zenodot und seine Anhänger, indem man beiderseits bemüht war, durch Etymologieen die verschiedenen Ansichten zu begründen. Auch die dritte, vereinzelt auftretende Ansicht, dass es Feuer bedeute, welche möglicherweise aus

dem System des Herakleitos geschöpft ist, wurde etymologisch begründet (Χάος für κάος, χέω. Cornutus, de nat. deo., p. 85 not. Osann.). Noch vereinzelter tritt die auch aus der unechten Stelle der Theogonie geschöpfte Ansicht auf, dass das Chaos ein Ort sei (χώρα καὶ τόπος), welcher unter dem Weltall liegen soll (Plutarch, Isis c. 57). Zwischen den älteren und jüngeren Erklärungen liegt die richtigere und sachgemässe Plato's, welche der Scholiast citirt: διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλώτατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα (Timaeus p. 77 ed. Lindau); wenn auch die Beziehung auf das hesiodische Chaos nicht bestimmt darin ausgesprochen ist (Lennep p. 178; Etymol. Gudianus p. 562 δηλοῖ δὲ τὸ χάος τὸ μέγα καὶ ἀπέραντον χώρημα). Schliesslich darf nicht unerwähnt bleiben, dass der Scholiast zu Theog. 116 eine alte Quelle benutzt hat, wenn er mit solcher Bestimmtheit behauptet: καὶ Φερεκύδης δὲ ὁ Σύρος καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος, ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ φασὶν εἶναι, τὸ ῥητὸν τὸ τοῦ Ἡσιόδου ἀναλαβόντες (Sturz, Pherekydes p. 57). Etwas vorsichtiger drückt sich darüber aus Joh. Diaconus, p. 554: ἐξ αὐτοῦ δ' οἶμαι καὶ τὸν Μιλήσιον Θάλητα τὴν δόξαν ταύτην σφετερίσασθαι καὶ Πίνδαρον, ἄριστον τὸ ὕδωρ λέγοντα, woraus hervorzugehen scheint, dass Diaconus das Scholion nicht gekannt oder wenigstens nicht benutzt hat, weil er eine solche Bescheidenheit in seinen Ansichten nur selten verräth.

Noch in anderer Beziehung wird der Nachweis möglich sein, dass der erste jonische Philosoph das theogonische System des Hesiod gekannt und auch ausser dem Chaos ein anderes Grundprincip des Daseins aus ihm geschöpft habe. Schon Aristoteles hatte die Bedeutung des hesiodischen Eros richtig verstanden, indem er ihm eine bewegende und zusammenführende Kraft beilegte. Wenn also Thales in seinem System die Seele (ψυχή) als die bewegende Kraft des Weltalls (τὸ ὅλον) betrachtete und das letztere aus diesem Grunde sich voller Göttlichkeiten dachte (Brandis p. 18), so ist die Wahr-



scheinlichkeit nahe gelegt, dass er statt des ausdrücklich personificirten Eros der Theogonie, welcher dort dieselbe Aufgabe erfüllen sollte, ein abstractes Princip annahm, welches er ψυχή nannte, dasselbe, welches Parmenides wieder als den von der Gottheit (δαίμων) geschaffenen und zwischen Feuer und Erde sich bewegenden Eros darstellte. Wir begreifen aber, dass das System des Thales wegen seines einseitigen und unvollständigen Grundprincips (ὕδωρ) im Vergleich zu der umfassenden, zeugungsfähigen Urmaterie Hesiods (χάος) ein Rückschritt in der philosophischen Entwicklung der Lehre vom Urprincip oder vom Anfang der Dinge gewesen ist (Brandis I, p. 49).

Was die Erschaffung der Berge und des Meeres anbetrifft, welche die Erde aus sich selbst gebiert, so müssen wir auch an dieser Stelle bewundern, mit welcher Ueberlegung Hesiod von der vulgären Vorstellung, dass Alles aus dem Weltstrom erzeugt sei, abgewichen ist; und wenn wir die Systeme seiner Nachfolger und die Errungenschaften der heutigen Naturkunde vergleichen, so erscheint es uns als ein unlösbares Räthsel, dass ein so alter Dichter mit Hülfe seiner Speculation der Wahrheit so nahe gekommen ist, und dass die jüngeren Philosophen von der natürlichen Bahn so weit abgewichen sind (G. Hermann, Opusc. II, p. 178). Es ist nicht zu leugnen, dass auch auf diese Darstellung gewisse Beobachtungen von Einfluss gewesen sein werden, und am wahrscheinlichsten die Nachrichten von den vulkanischen Gebieten Phrygiens (ἡ κατακεκαυμένη) und Kilikiens, in denen man nicht nur das abwechselnde Hervortreten und Verschwinden der Bergkuppen, sondern auch das Hervorsprudeln heisser Quellen bewunderte (Strabo XII, 8, 19). Jene Gegenden haben also indirect auf das hesiodische Schöpfungssystem eingewirkt, wie sie direct den griechischen Sagenkreisen die Mythen von der Echidna, Chimaira und dem Typhaon erzeugt haben. Der Dichter hätte nun im Verlauf der Kosmogonie die Nymphen der Berge von den Bergen selbst herleiten können, wie die Nereiden vom Pontos, die Okeaniden vom Okeanos, wenn nicht einerseits die consequent unpersönliche Vorstellung der Gebirge ihn von einer Personificirung abgehalten hätte, andrerseits

der frühere Glaube, dass die Bergnymphen Töchter des Zeus seien, welchen er und seine Zeit im Ganzen übernahmen, von Einfluss auf seine Darstellung gewesen wäre.

§ 3. Schaffende und vernichtende Götter.

Nachdem die Schöpfungen des Weltalls soweit vollendet waren, dass gewisse Wesen darauf existiren konnten, die in der noch wilden Natur weiter nichts brauchten, als Erde und Wasser, verbindet sich Gaia mit dem Uranos, und sie erzeugen zuerst die Titanen, welcher Name zwar hier noch nicht erwähnt wird, aber aus der folgenden Darstellung vorauszusetzen ist. Es ist weder unwesentlich, dass ausdrücklich gesagt wird Οὐρανῷ εὐνηθεῖcα (wie v. 176 ἦλθε μέγας Οὐρανός), noch dass gerade sechs Titanen und sechs Titaniden erwähnt werden. Jene Thatsache ist Beweis, dass der Dichter an dieser Stelle sich nicht den Himmel denkt, sondern einen Gott, nicht eine zeugende Kraft des Himmels, sondern eine zeugende, göttliche Persönlichkeit (Schoemann p. 95), diese hätte voreilige Kritiker, wie Petersen, Ursprung p. 16, davor bewahrt, bei den Nachkommen des Kronos (v. 453) die Ἱcτία zu streichen, da offenbar auch hier die Zahl sechs von Bedeutung ist, nämlich drei Töchter und drei Söhne. Es entsteht nun bei der Geburt der Titanen die schwierige Frage, was sich der Dichter darunter gedacht hat, zumal ihre Entstehung unmittelbar nach der Erschaffung eines Hauptelementes, des Meeres, angenommen und die Reihe ihrer Namen mit Okeanos, dem Weltstrom oder „der Personification des süssen Wassers“ (Schoemann p. 97) eröffnet wird. Nach der vernünftigsten Etymologie von τίω, ehren (Preller I p. 39; Schoemann p. 193), welche die alte von τιταίνω (Theog. 208. Etym. Magn. p. 760) oder von τίνω, (Orph. frag. 8, 43 ed. Mullach; Schol. Theog. 207) verdrängt hat, sind darunter verehrte, angebetete Wesen gemeint, was um so wahrscheinlicher ist, als θεός nach der heutigen Meinung dieselbe Bedeutung hat (Curt. Etym. p. 471) und die häufige Zusammenstellung von Τιτῆνες θεοί (Theog. 630, 648, 668, 729 und namentlich 394) auf ein veraltetes und nicht mehr

verstandenes Wort schliessen lässt. Damit würde auch zusammenhängen, was Grote von den homerischen Titanen annimmt, dass sie mit Kronos nicht nach einem Kampf in den Tartaros gekommen sind und noch dort mächtig sind und die höchsten Ehren geniessen. Es sind also die Urgötter der Schöpfung, nicht Naturkräfte, wie man bisweilen geglaubt hat, die aber erst in den Vordergrund treten, nachdem das kurze Regiment des Uranos beendet ist; und von ihnen geht das zahlreiche Geschlecht göttlicher Existenzen aus, welche unter der Regierung ihres bedeutendsten Bruders, des Kronos, die Herrschaft in den Händen haben, von denen aber nur einige in der Periode des Zeus göttliche Ehren erhalten. Nur wenige ihrer Namen verrathen einen Wirkungskreis in dem neuen Weltall, der nicht bezweifelt werden kann. Die Titaniden Themis (Ordnung), welche schon in den homerischen Gedichten genannt war, und Mnemosyne (Verstand) besorgen ein ordnungsmässiges Walten und verständiges Abwechseln der einzelnen Erscheinungen in der Natur, z. B. den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht, der bisher nicht gewesen war; die Titanen Okeanos und Hyperion sind in ihrem Wirkungskreise gleichfalls nicht unbekannt, da ihre Namen unzweifelhaft aus der vorhesiodischen Religion herübergenommen sind, und der letztere auch insofern die gleiche Function erhält, als er zum Vater des Helios gemacht wird (Theog. 371) und auch schon an einer jüngeren Stelle der Odyssee (μ, 176) dazu gemacht war, wie auch der Name Ὑπερίων etymologisch sehr leicht zu deuten ist. Mit einiger Sicherheit wird noch die Bedeutung des Κοῖος (Schoemann, op. II p. 108), der Φοίβη (Schoemann p. 99) und der Τηθύς (Schoemann p. 98) ermittelt, von welchen Wörtern das erste der „Feurige", die Phoibe aber die „Helle, Reine" und Tethys die „Nährende" bezeichnet, während die Bedeutung von Θεία und des Κρῖος durchaus ungewiss, die von Ἰαπετός, Ῥεία, Κρόνος vollständig unbekannt ist. Man versucht mit Gewalt, alle Namen naturalistisch zu deuten, wie z. B. Θεία, während gerade der Umstand, dass die Mutter des Helios hymn. hom. 31, 5 Εὐρυφάεσσα genannt wird, ein deutlicher Beweis ist, dass die Griechen unter dem Namen Θεία etwas anderes verstanden. Denn da der Hymnus aus der

Zeit der jüngsten Hymnen stammt und nur Anschauungen von ihnen enthält (Baumeister, p. 366), so hätte der Dichter, der den Begriff Εὐρυφάεσσα ausdrücken wollte (und dieser Name findet sich nur in jenem Hymnus), aber dieselbe Bedeutung in Θεία fand, jenes Wort sicherlich nicht gebildet. Ebenso ungewiss ist die Bedeutung von Κρεῖος oder Κρῖος, wo weder das κρείων 'Ενοσίχθων, noch die Gemahlin Εὐρυβία, noch die Erklärung des Scholiasten: βασιλικὸς καὶ ἡγεμονικός eine ganz sichere Aufklärung geben, wenn auch gerade dadurch, dass der Name zu einem gewöhnlichen epischen Epitheton herabgedrückt wird, die Wahrscheinlichkeit der Bedeutung zugenommen hat[6]). — Die Bedeutung von Κρόνος ist weder durch χρόνος (Schol. 137; Joh. Diac. p. 557 G.; Schoem. p. 193; Preller I, p. 45) genügend erklärt, das etymologisch unmöglich ist, noch durch κραίνω (trotz Curtius p. 147); die von Ῥεία trotz vieler Versuche mit ῥέω, welche von Plato, dem Scholiasten und Johannes Diaconus angestellt sind, und von Andern mit Ἔρα, bisher vollständig unerwiesen (Schoem. p. 195), die von 'Ιάπετος durchaus unbekannt (Schoem. op. II, 269), wenn wir nicht, wie Buttmann und andre, durch die frappirende Aehnlichkeit mit dem semitischen Namen Japhet gefesselt, auf eine orientalische Deutung verfallen (Preller I, p. 41), oder eine der stoischen Erklärungen annehmen wollen (Cornutus p. 91; Schol. Theog. 134). Das positive Ergebniss des Titanenregisters, das um so bedeutender ist, als es der

[6]) Zu diesen Erklärungen könnte man hinzufügen die des Schol. v. 375: τὴν διάκρισιν τῶν ὄντων, ἢ τὴν τῶν πραγμάτων περαίωσιν ἢ τὴν τῶν ἄστρων ἐξ ἀνατολῶν εἰς δύσιν, von denen die erste ins Etymol. Magn., p. 523, übergegangen ist: Κρεῖον τὴν κρίσιν (Cramer, Anecdota II, p. 226) und Gerhard I, p. 82, zu der Uebersetzung „Sonderer" veranlasst hat, die letzte unzweifelhaft Fragment einer längeren, aus Joh. Diaconus, p. 571, 12, geschöpften Erklärung ist. Man erkennt übrigens aus dem Scholion, dass die Alten um Erklärungen ebenso wenig verlegen waren, als die neueren Philologen. Die Erklärung des Scholiasten v. 134: βασιλικὸς καὶ ἡγεμονικός stammt von dem Stoiker Zeno und steht auch Annaeus Cornutus, c. 17: καθ' ὃν τὰ μὲν ἄρχει καὶ δυναστεύει τῶν πραγμάτων, τὰ δ' ὑποτέτακται καὶ δυναστεύεται; ebenso wird Κοῖος von Cornutus übereinstimmend mit dem hesiodischen Scholion erklärt (ποιότης Schol. 134); über die abweichenden Deutungen vergleiche Osann p. 294, über die Erklärung des Namens 'Ιαπετός Schoemann op. II p. 523.

ganzen Anordnung der hesiodischen Kosmogonie zu Grunde liegt, ist jedenfalls, dass in der Urzeit Götter mit natürlichen und Götter mit ethischen Functionen gelebt haben, und da diese Urzeit als die menschenleere betrachtet worden ist, so müssen alle ethischen Functionen auf das Walten der Naturkräfte bezogen werden, gerade wie im Zeitalter des Zeus dieselben Functionen für die Menschen vorhanden sind. Und da wir eine so augenfällige Zahl der Götter und Göttinnen haben, werden wir nicht irren, wenn wir vielleicht den ethischen Functionen so viele göttliche Vertreter zuweisen, als den natürlichen; d. h. da fünf bereits natürlich gedeutet worden sind (Okeanos, Hyperion, Koios, Phoibe, Tethys), so werden die andern, wie Themis und Mnemosyne, mit einer Ausnahme, andre Pflichten zu erfüllen haben. Dies wird noch dann bestätigt, wenn wir, wie Schoemann es thut, die Nachkommen der Titanen in Betracht ziehen, von denen weder die der Themis und Mnemosyne, noch die des Kronos und der Rhea, noch die des Japetos Naturgötter sind, sondern gerade durch geistig hervorragende Eigenschaften und intellectuelle Begabung sich auszeichnen. Im Allgemeinen also werden die Titanen und Titaniden als gewaltige und begabte Götter zu denken sein, welche in Frieden auf der dürftigen Erde leben und ihre Pflichten ruhig erfüllen, bis die Gewaltthätigkeit ihres Vaters ein andres Regiment hervorruft; Stürme und Gewitter aber sind sie keineswegs.

Darauf gebiert Gaia die Kyklopen Brontes, Steropes und Arges, welche dem Zeus den Blitz geschmiedet und vom Blitz und Donner ihre Namen erhalten haben. Ein Scholiast bemerkt hierzu, dass der Logograph Hellanikos drei Arten von Kyklopen unterschieden habe, erstens die, welche Mykene gebaut haben, zweitens die Gefährten des Polyphem, endlich die Götter selbst. Der Logograph, welcher, wie Akusilaos und Pherekydes (Muetzell p. 471), auf hesiodische Mythen oft Bezug genommen, sie ergänzt oder verbessert hatte, giebt vielleicht ahnungslos eine chronologische Entwicklung der Bedeutung, die vollständig richtig ist. Zuerst nennt er die Erbauer der kyklopischen Mauern, von denen überhaupt der Name heute abgeleitet wird (Goeltling, Abhandl. I, p. 25), dann

die Kyklopen der Odyssee, endlich die Götter der Theogonie, denen das Epitheton „Rundauge“ gewiss nicht vom Dichter selbst gegeben worden ist[7]). Es ist von Bedeutung, dass er die Kyklopen Götter nennt, und wir werden sie für diese Urperiode unter Uranos oder auch erst unter Kronos, wo sie nach der andern Darstellung zur Geltung kommen, als den Titanen ebenbürtig betrachten müssen, wenn auch ihre Eigenschaften wesentlich andere sind. Bei ihnen sowohl, wie bei den Hekatoncheiren, tritt im Gegensatz zu den Titanen Uebermuth und wilde Kraft am meisten hervor, und ihre rohe Gewalt wird nicht besser definirt werden können, als dass sie im Gegensatz zu den ordnenden und denkenden Gewalten des Weltalls die ungebändigten, destructiven Elemente darin vertreten sollen, was einerseits mit ihrer Bestimmung, andrerseits mit den Schöpfungen andrer Religionen am meisten übereinstimmt. Denn dass sie dem höchsten Gotte bei seinem Regierungsantritt die Waffen verleihen, welche er zunächst zum Bändigen der Titanen und des Typhoeus gebraucht, ist ein Beweis für ihre rohen und zerstörungslustigen Neigungen, um derentwillen sie vermuthlich in dem andern Mythus auch von ihrem Bruder Kronos in den Tartaros gesperrt werden. — Wenn Paley in seiner Einleitung als eine allgemeine Ueberlieferung unter den Menschen anerkennt, dass die friedliche Ordnung des Weltalls zuerst durch einen Aufruhr oder Abfall in den höheren Regionen der uranfänglichen Wesen unter-

---

7) Die Verse 142—146 sind unecht, und zwar, wenn wir ihren Charakter sondiren wollen, sind 142—143 aus einer andern epischen Stelle entlehnt, 144—146 eine überflüssige rhapsodische Erweiterung. Ich bitte daher die Besitzer meiner Ausgabe Proleg., p. 29, Z. 14 für „nur“ „nicht einmal“ lesen zu wollen. — Augenscheinlich setzten die Rhapsoden eine Eigenschaft hinzu, welche den homerischen Kyklopen an einer andern Stelle gegeben war, und fügten gleich, wie öfters, ein lächerliches Etymon hinzu. — Der Grund aber, warum Krates das θεοῖς ἐναλίγκιοι verwarf, ist nicht beweisend, während das eine aus dem Scholion hervorzugehen scheint, dass wirklich zwei Lesarten vorhanden waren (freilich unechte), wodurch die Meinung von den zwei Recensionen, die auch Koechly annimmt, an dieser Stelle unterstützt wird. — Auch Paley glaubt, dass Krates zwei Lesarten vorfand, während Schoemann diese Meinung für grundlos hält (Op. II, p. 534).

brochen sei, und diesen Glauben in der semitischen Lehre der gefallenen Teufel verkörpert findet und in der Empörung des Kronos in der hesiodischen Theogonie, so möchte diese Idee weit eher auf die Existenzen zu beziehen sein, welche unter der ersten Weltregierung und im Gegensatz zu geordneten Wesen als rohe Kräfte erzeugt werden, als auf Götter, deren friedliches Auftreten nicht mit dem Treiben semitischer Teufel verglichen werden kann. Es wird also im Ganzen das Princip des Guten und Bösen, des Gesitteten und Rohen, des Göttlichen und Teuflischen sein, das der Dichter hier dargestellt hat, und wie er auf die Kyklopen dabei verfallen ist, ist leicht ersichtlich. Der homerische Polyphem in seiner grausigen Grösse und Schrecken erregenden Grausamkeit und Unmenschlichkeit kann das Vorbild gewesen sein, welches der Dichter hatte, und dessen Namen er für die drei Gestalten seiner speculativen Religion anwandte. Denn auch in dem Sinne müssen wir das berühmte Wort Herodot's verstehen, dass Homer und Hesiod die Theogonie der Griechen gemacht haben, wie es ihnen angemessen dünkte, und dass namentlich Hesiod von der vulgären oder von der homerischen Vorstellung abwich, so oft es ihm gut schien. Ebenso möglich aber ist, dass die gewaltigen kyklopischen Bauten der Vorzeit, die besonders in Asien vorhanden waren (Curtius, Gesch. I, p. 79), den Dichter veranlassten, diesen Ausgeburten seines Systems jenen Namen zu geben. —

Fassen wir die Kyklopen so auf, so wird uns einerseits Paley's Vermuthung (v. 274 not.), der Name deute auf Erscheinungen einer fremden Gegend und sei gräcisirt, ebenso unwahrscheinlich vorkommen, wie der Glaube Schoemann's, dass sie desshalb Söhne des Uranos und der Gaia genannt werden, weil sie Götter des Gewitters seien, und die letzteren aus den aus der Erde aufsteigenden und am Himmel sich zu Wolken ballenden Dünsten entstehen. Denn so oft es richtig sein mag, bei einigen mythischen Figuren an das Eindringen oder Bekanntwerden fremder, namentlich westlicher Gestalten oder Erzeugnisse zu denken, so ist ebenso unzweifelhaft, dass der Name „Kyklopen“ von Hesiod weder erfunden, noch übersetzt, sondern griechischen Ursprungs ist, und dass die

Poesie der Odyssee eben jene Gestalten der Vorzeit, von denen die Kunde in Griechenland ging, zur Voraussetzung hat. Dann aber ist die grosse Neigung, aus den mythischen Gewalten der hesiodischen Kosmogonie Naturkräfte zu entwickeln und stets natürliche Beziehungen herauszufinden, für die ganze Auffassung Hesiods von grossem Schaden gewesen, und selbst die geistreichste Durchführung dieser Methode leidet an fortwährenden Widersprüchen und unvereinbaren Principien, die man einer Zeit wie der hesiodischen nicht hätte unterschieben sollen. Denn dabei wird zunächst immer das eine vergessen, dass spätere Culte für die Deutung des ältesten Götterglaubens nicht beweisend sind, da offenbar das speculative System eines Dichters erst eine Reihe von Culten untergeordneter, unbedeutender und bisher vielleicht unbekannter göttlicher Wesen hervorgerufen hat, und dann, dass eine Culturperiode, wie die Hesiods, unmöglich eine solche Menge allegorischer und symbolischer, nur mit grösstem Scharfsinn zu enträthselnder Beziehungen erfinden konnte. Wo daher nicht die deutliche Ableitung der erfundenen Namen eine unzweifelhafte Bedeutung ergiebt, was doch in den wenigsten Fällen stattfindet, wird die moderne naturalistische Deutung immer in letzter Linie stehen, und die einfachere Erklärung, weil sie der Zeit angepasst ist, die bessere sein. Der beste Beweis für die Begründung eines Cultes ist die Göttin Ἑκάτη, welche zuerst im hesiodischen Catalog, fr. 114, genannt wird, und zwar offenbar nur als Beiname der Artemis (γνώμῃ δὲ Ἀρτέμιδος Ἑκάτην εἶναι), was um so erklärlicher ist, da der Name weiter nichts als eine Femininbildung zum Beiwort des Apollo ist (Schoemann p. 186). Die ersten Spuren der Vergöttlichung, wenn wir die eine Stelle der jüngeren Eoen, fr. 162 (wo Skylla die Tochter der Hekate genannt wird), nicht in Betracht ziehen, finden sich im homeridischen Demeterhymnus, der zu den jüngsten gehört. Der Hekatehymnus der Theogonie stammt aus dieser Zeit, und es gehört eine merkwürdige Unkritik dazu, um ihn in der Theogonie zu ertragen[8]).

[8]) Von neueren Philologen scheint es nur noch Schoemann zu sein, der den Hymnus für echt hält, während schon Goeltling einen Theil der Gründe für die Unechtheit beigebracht hatte, die durch Petersen, Urspr.

Noch schrecklicher, als die Kyklopen sind die Hekatoncheiren, welche Gaia zuletzt gebiert, und die der Dichter wegen der Furchtbarkeit ihres Wesens kaum zu nennen wagt[9]); auch sie werden ausdrücklich Götter genannt Theog. 657, und im allgemeinen Theog. 392. Die Namen Kottos, Briareus und Gyes deuten wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Kraft und Gewaltthätigkeit (Schoemann p. 105), wozu die hundert Arme und funfzig Köpfe durchaus passen. Wenn bereits ein Name davon in den homerischen Gedichten gelesen (A 403), und zwar ausdrücklich hervorgehoben wird, dass dieser Name ein göttlicher sei, d. h. nicht allein von Göttern gegeben, sondern einem Gotte zukommend (wie beim Xanthos und Skamandros Y 74; Plato Cratylos p. 391 E.), so werden wir wieder den Schluss ziehen, dass der Dichter der Theogonie eine in der vulgären Religion bekannte Gestalt auf seine Weise ausbeutete, um sie in sein speculatives System hineinzubringen, gerade wie er es mit den Kyklopen gemacht hat; und ich meine, das Scholion zu Apoll. Rh. I, 1165, das behauptet, die drei Namen seien für einen Gott gegeben, passe vortrefflich dazu, und Schoemann hätte das etwas energischer betonen müssen. Unsicher aber ist der Schluss, dass der Name Briareus, weil er für Aigaion stehe, mit Wogen und Springfluthen zusammenhänge, auch vorausgesetzt, dass Aigaion diese Bedeutung habe, da er etymologisch nur mit ‚Kraft‘ zu deuten ist[10]).

---

p. 41, vermehrt worden sind. Der Gebrauch des Hiatus namentlich stempelt ihn zu einem mittelmässigen, theilweise sinnlosen Product der pisistrateischen Zeit, das aber die Tendenz hat, den alten Styl nachzuahmen. Beispielsweise ist κικλήσκει Ἑκάτην v. 418 gesagt mit Beziehung auf den früheren Gebrauch des Digammas, ebenso ὑποκυσαμένη Ἑκάτην in v. 411.

[9]) Die Bedeutung von οὐκ ὀνομαστοί ist von Schoemann richtig erkannt. Schon der Scholiast drückt sie durch δεινοί aus, wozu man ὑπερήφανος und οὔτι φατειός (Theog. 310) hinzufügen könnte. Dass der Dichter ihnen übrigens keinen gemeinsamen Namen gegeben hat, hat vermuthlich den Grund, weil er keinen passenden im vulgären Mythus vorfand, wie bei den Kyklopen (A 402).

[10]) Der Stamm von Βριαρεύς ist nach Lob. Elem. I, 80 und Curtius Etym., p. 484 und 676 von βρίθω und βριαρός nicht zu trennen, wodurch das Wort zu derselben Bedeutung kommt, wie Γύης und Κόττος;

Noch unwahrscheinlicher aber ist Paley's Vermuthung, dass diese drei Gestalten Vertreter der ursprünglichen Jahreszeiten seien, wozu der Dichter doch unzweifelhaft eher Göttinnen, wie Themis, gewählt hätte, als diese Ungeheuer. Der Dichter baut sein System einfach und planmässig aus. Den zwölf ordnenden und waltenden Gottheiten, von denen er nicht unabsichtlich die Hälfte dem weiblichen Geschlecht zuschreibt, stellt er sechs zerstörende, gesetzlose Wesen entgegen, welche natürlich ohne weibliche Vertretung sind, und damit deutet er an, dass die gesetzmässige Ordnung des Weltalls über die gesetzlose Willkühr der rohen Gewalt im Vortheil sei und desshalb die Oberhand erhalten müsse; und wie er den Kyklopen Namen gab, die dem Blitz und Donner entlehnt waren, vielleicht weil sie seine Verfertiger waren, wahrscheinlich aber, weil er ihre Gefährlichkeit mit dem Blitze verglich, so erhalten die letzten Ungeheuer, welche Gaia dem Uranos gebiert, von der Kraft, Gewaltthätigkeit und Grösse selbst, durch welche sie furchtbar sind, ihre Namen. In derselben Weise aber, wie der Dichter die Titanen theils als Vertreter und Erzeuger natürlicher Kräfte betrachtet, theils als Erhalter und Bewahrer des Gesetzes und der Ordnung, sind die feindlichen Götter, oder das negative Princip der Weltordnung, theils als Störer der Ordnung und des Friedens, wie die Kyklopen, theils als Gegner der natürlichen Erscheinungen, wie die Hekatoncheiren, gedacht. Was unter diesen Gegnern zu verstehen sei, zeigt am besten die allerletzte Ausgeburt der Gaia in der Regierungszeit des Zeus, der Typhoeus (Theog. 821); es sind die Vertreter der Revolutionen des Erdballs (Lennep, Theog. p. 202), welche den Griechen ebenso von Asien aus bekannt waren wegen der Menge vulkanischer Gebirge, wie in Griechenland selbst wegen der offenbaren und vielleicht vom Dichter selbst

---

denn die Etymologie von Κόττος (anders Herm. Op. II, p. 176) bei Schoemann (das aeolische κόσσω, cf. Curtius p. 146) ist mehr als zweifelhaft, eher wird es mit κολ-οσσός verwandt sein. — Entsprechend den zwölf Titanen, welche Preller I, 39 richtig als mythologischen Gruppenbegriff erklärt, wie die sechs Paare der Hauptgötter, hat Braun, Mythol. § 53, versucht, auch eine Zwölfzahl der Kyklopen und Hekatoncheiren aufzustellen, ein Versuch, der als verfehlt zu betrachten ist.

erlebten Zerstörungen der Küsten durch Wassermassen (Forchhammer I, p. 17). In jedem Fall aber sind die Hekatoncheiren gewaltige Götter der Urzeit, wie die Kyklopen, die beide sogar später von Zeus zum Siege nothwendig gebraucht werden (Theog. 628). Denn das Urtheil des Krates, dass der Dichter die Kyklopen nicht den „Göttern gleich“ nennen könne, da sie später vom Apollo getödtet würden, ist ebenso wunderbar, wie manche Ansichten der alten Grammatiker in der hesiodischen Theogonie, und manche Urtheile moderner Ausleger, welche den Dichter nicht aus sich selbst, sondern aus Anschauungen und Traditionen andrer Gedichte oder weit späterer Jahrhunderte zu erklären versuchen. — Damit schliessen die natürlichen Geburten der Urzeit, welche sich auf göttliche Wesen, gute und böse, beschränkt haben, und es ist erklärlich, dass der Dichter, der in der vulgären Religion die Existenz der Menschen im Zeitalter des Kronos vorausgesetzt fand, bei dem Sturz dieser Dynastie. auf irgend eine Art die Entstehung des Menschengeschlechts erzählen musste, eine Nothwendigkeit, die durch die Verschiedenartigkeit der Haupteigenschaft, indem die bisherigen Wesen unsterblich waren, die Menschen aber zunächst sterblich sein mussten, den Dichter gewiss in eine schwierige Lage versetzte. Wie er seine Aufgabe bewerkstelligte, ist in sonderbarer Weise in dem Gedicht selbst nicht zu lesen, sondern nur zu vermuthen, da wir eine bedeutende Lücke beim Ende des ersten Zeitalters haben.

§ 4. Ende des ersten Zeitalters.

Von den Titanen und Titaniden wird Kronos allein als der furchtbarste und seinem Vater gefährlichste[11]) hervor-

---

[11]) Dies ist die Bedeutung des δεινότατος παίδων, des ἀγκυλομήτης und der Schlussbemerkung θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα. Die Bedenken Aristarch's bei θαλερός sind gewiss nicht berechtigt, und Schoemann und Paley hätten seiner Erklärung nicht Vertrauen schenken sollen. Aber während Aristarch die Fruchtbarkeit des Himmels darunter versteht, erklären die andern das θαλερός durch die Zeugungskraft des Uranos,

gehoben, was um so begreiflicher ist, da wir einmal die ausdrückliche Erzählung in der Theogonie haben, dass er allein das Attentat gegen Uranos vollbracht hat, und dann, weil bei einzelnen Titanen eine Eigenschaft, wie die dem Kronos beigelegte, nicht vorausgesetzt werden kann, weder beim Okeanos (v. 398) noch bei der Themis oder der Mnemosyne und den andern Titaniden. Dennoch beginnt an dieser Stelle schon der Faden der Kosmogonie sich zu verwickeln, und wir kommen jetzt zu einer Verwirrung, die durch die Vermischung zweier Erzählungen entstanden ist und schwerlich jemals ganz geheilt werden wird. Die eine Darstellung, welche wir wohl als die ursprünglich hesiodische auffassen können, weiss von keinem Attentat aller Titanen (v. 167; sophistisch erklärt von Schoemann p. 128), demgemäss auch von keiner Bestrafung der Titanen, von keiner Entfernung aller Uranossöhne, sondern nur von einem Einsperren der Hekatoncheiren (v. 617 und 652; so verstand es schon Joh. Diaconus p. 558, 7), der letzten und schrecklichsten Uranossöhne, die aber nicht von ihrem Bruder Kronos, sondern erst von Zeus befreit werden. Das Motiv dafür, dass Kronos seine gefährlichen Brüder nicht befreit, sondern eingesperrt lässt, ist um so einfacher zu begreifen, als die Gefährlichkeit dieser Brüder vom Dichter besonders hervorgehoben ist. —

Die Verwirrung in dieser Schilderung ist zunächst daran erkennbar, dass der Dichter bei den Kyklopen nicht ausdrücklich den Vater Uranos genannt hat, was in der That für eine unbefangene Kritik kaum nöthig war, da er unmittelbar vorher und nachher genannt wird, und eine abweichende Geburt sicherlich so wie v. 132 angedeutet wäre (Schoemann, p. 104 not.); und zweitens daran, dass die Beziehung des δεινότατοι in v. 155 undeutlich ist und desshalb zu verschiedenen Erklärungen Veranlassung gegeben hat. So versteht darunter Apollodor, wenn er nicht theilweise der orphischen Theogonie

welche (und hierfür ist der Grund nicht einzusehen) dem Kronos verhasst ist. θαλερός aber steht hier nicht causativ, sondern ist episches Attribut in der Bedeutung von Θαλίη. Der Dichter sagt nicht θαλερός im Vergleich zu Kronos, was Aristarch annahm, und wodurch er zu seiner Erklärung gezwungen wurde.

folgt, Kyklopen und Hekatoncheiren, der Scholiast zu Aesch. Prometh. 958 eben dieselben, der Scholiast zu Theog. 499 nur die Kyklopen; andre wieder alle Uranoskinder, die man doch unmöglich δεινότατοι nennen kann[12]). Die zweite Darstellung, welche in die ursprüngliche hesiodische vielleicht schon in alten Zeiten hineingeschmiert war, ist vermuthlich zur Zeit der ersten Sammlung aus Unkenntniss mit der hesiodischen vermischt worden, was um so weniger ins Gewicht fiel, als man überhaupt nach einer gewissen Methode einzelne Stellen, welche nicht in die Glaubenssätze der Sammler hineinpassten, fortzulassen und andre dafür hinzuzusetzen sich gewöhnt hatte. Die Grundzüge der zweiten Darstellung erkennen wir deutlich aus Apollodor I, 1, 2, der sie gewiss aus einer andern poetischen oder prosaischen Theogonie geschöpft hat. Darin war zuerst eine andre Reihenfolge der Uranoskinder, und dies scheint uns für die hesiodische Verwirrung von grosser Wichtigkeit zu sein, Hekatoncheiren, Kyklopen, Titanen, Titaniden; dann wurde ausdrücklich erwähnt, dass die Kyklopen und Hekatoncheiren eingesperrt wurden, dass ferner alle Titanen (Okeanos ausgenommen) beim Aufstand gegen Uranos sich betheiligten, und endlich, dass die Kyklopen und Hekatoncheiren von ihrem Bruder Kronos noch einmal eingesperrt wurden (Apoll. I, 1, 5), was Hesiod weder v. 502, noch v. 617 erwähnt. Die Spuren dieser zweiten nichthesiodischen Darstellung sind enthalten in den jetzt äusserst sinnlosen Versen 207—210 (welche Wolf zuerst verworfen hat), bei denen vorausgesetzt ist, dass alle Titanen sich gegen den Vater auflehnen, während den ebenfalls unechten Versen 501—506 ein dritter Zug dieses schwierigen Mythus zu Grunde liegt, dass die Kyklopen allein, sei es von Uranos oder von ihrem Bruder Kronos, eingesperrt waren, wenn man nicht an eine gesonderte Befreiung der Kyklopen und der Hekatoncheiren denken will, die doch ohne Sinn ist. Freilich Goettling athetirt die Verse 501—506 aus einem andern Grunde,

[12]) Um diese Darstellung verständlich zu machen, habe ich die verdorbenen Worte in 154 und 155 zu verbessern gesucht, und finde als Analogon zu dem οὗτοι δεινότατοι mit der Ellipse εἰςί den Vers 452: οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος· αἳ δέ τε τιμαί.

weil er irrthümlich annimmt, dass der Dichter die Kyklopen von Gaia allein geboren werden lässt, wobei denn der Name Οὐρανίδαι seltsam genug wäre. Sehr abenteuerlich und das Richtige verfehlend ist die Meinung Koechly's, dass in dem althesiodischen Gedicht die Titanen allein von Uranos eingesperrt waren und von Kyklopen und Hekatoncheiren gar nicht die Rede gewesen sei, worauf Schoemann, wie öfters, das Nöthige gesagt hat (p. 111); nach Koechly aber hat Paley geglaubt, dass der Inhalt der Verse 155 und 156 sich auf alle Uranossöhne beziehe (154 not.), und ebenso geirrt, wie der von ihm getadelte Scholiast, der das σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆι verdeutlicht durch ἐμισοῦντο ὑπὸ τῶν προτέρων παίδων.

Nach der ruchlosen That des Uranos, unter deren Druck Gaia, welche die ungeheuren Söhne in ihrem Innern aufnehmen muss, am meisten zu leiden hat, erfolgt auf Anstiften der Mutter das mit epischer Breite erzählte und vielleicht in einem älteren Lied vorgefundene Attentat des Kronos auf seinen Vater. Ob das Attentat von Anfang an in der griechischen Religion die Gestalt gehabt hat, welche es an dieser Stelle hat, darf mit Recht bezweifelt werden, und noch mehr, ob die Bedeutung darin zu erblicken ist, welche Schoemann p. 113 darin findet. Der Sinn der ursprünglich griechischen Fabel kann unmöglich der gewesen sein, dass, um die bisherigen Erscheinungen zur Entwicklung zu bringen, die Zeugungskraft des Uranos vernichtet werden musste (Preller I, p. 46), da erstens diese Entwicklung vor sich gehen konnte ohne die Entmannung des Uranos, zweitens von einer ausserordentlichen Zeugungskraft bisher nicht die Rede ist (wenn man nicht, wie Schoemann, die Bedeutung des θαλερός in der genannten Weise auf die Spitze treibt), drittens weil gerade durch das Einsperren der schrecklichsten und naturfeindlichsten Geschöpfe des Uranos, der Hekatoncheiren, welche auch desshalb von Kronos nicht befreit werden, die allgemeine Entwicklung gefördert wird. Diesen allegorischen Sinn hat der Mythus nicht; und ebenso wenig ist eine so unschöne Erzählung griechischen Ursprungs. Vielmehr wird sie ihren Ursprung einer poetischen Verlegenheit verdanken, in welcher der Dichter sich befand, als er nicht nur den Sturz des Uranos, sondern auch

die Entstehung des Menschengeschlechts schildern sollte. Es ist bekannt, in wie dürftigen Zügen einzelne Theile der griechischen Mythen in den allerältesten Zeiten existirten; und wie wenig die vulgäre Sage sich Mühe gab, grossartige Interpretationen oder Entwickelungen darüber zu geben, und wir haben selbst darauf aufmerksam gemacht, wie unvollständig die Vorstellung einer Periode vor der Götterherrschaft des Zeus in den homerischen Gedichten war, und wie viel zum Ausbau dieses Mythus nothwendig gewesen ist. Die Zeit zwischen Homer und Hesiod befestigt also nicht allein den Glauben an einen Uranos, den Vater des Kronos, sondern gleichzeitig und nothwendiger Weise auch den Glauben an einen Sturz des Uranos, der gewiss zuerst ebenso wenig detaillirt wurde, wie der Sturz des Kronos in der homerischen Zeit. Der Dichter nun, der den Sturz schildern musste, konnte ihn weder durch den Tod herbeiführen lassen, da Uranos, wie alle Uraniden, unsterblich war, noch konnte er ihn in den Tartaros einsperren lassen, da bereits Kronos nach der vulgären Tradition im Tartaros gedacht wurde, und diese Vorstellung, auch abgesehen von der in die Augen fallenden Grösse des Uranos, offenbar etwas komisches haben musste. Die Bekanntschaft mit orientalischen Mythen, in diesem Fall speciell mit dem Cult der semitischen Göttin Aschera und des Moloch [13]), half dem Dichter über die Schwierigkeit hinweg, und die Entmannung wurde als Mittel des Sturzes gewählt, wodurch Uranos offenbar seine körperliche Kraft verliert, und wodurch der Dichter zu einem zwar unästhetischen, aber verständlichen Mythus über die Menschenbildung kam. — Demnach als Uranos unter dem Dunkel der Nacht (Νύκτ' ἐπάγων) Gaia umarmen

---

[13]) Die plausibelste Deutung bei Movers, p. 683 ff., vgl. p. 306. Das Verschlingen der Kronoskinder wird auch auf phönikischen Ursprung zurückgeführt (Movers p. 299 und Preller I, p. 46). — Die Erinyen (Curt. p. 321) haben nur an dieser Stelle die genannte Bedeutung, was uns nicht wundern darf, zumal die Etymologie noch nicht feststeht (Preller I, 685 not. 2), wenn wir nicht von der „Sturmwolke“ oder „Wetterwolke“ befriedigt werden. Eine Fluchgöttin wird öfter erwähnt (Eoen, fr. 157 M. ἡ 'Ερινύς), offenbar nach dem Beispiel in den homerischen Gedichten.

will, nimmt Kronos, der im Hinterhalte liegt, die Stahlsichel[14]) und schneidet dem Vater die Schamtheile ab; während die Blutstropfen von Gaia aufgenommen werden, wirft er jenes Glied hinter sich in das Meer. Nach dem Verlauf einiger Jahre gebiert Gaia von den Blutstropfen die Erinyen, Giganten und die melischen Nymphen, der um die Schamtheile entstehende, befruchtete Meerschaum erzeugt die Aphrodite, welche heranwächst und bei Kypros aus den Wogen steigt.

Indem der Dichter mit diesen letzten Geburten (wegen des περιπλομένων ἐνιαυτῶν v. 184 und πουλὺν χρόνον v. 190) offenbar schon in die Zeit des Kronos hinübergreift, da doch die Herrschaft des Uranos mit seiner Entmannung zu Ende

[14]) Bei dieser Gelegenheit scheint es zweckmässig, einige realistische Erklärungen aufzuzählen, welche meist von den nüchternen Engländern und Holländern in Anspruch genommen und gewiss ebenso unrichtig sind, wie die sophistisch-naturalistischen, zu denen sie im Gegensatz stehen. Das Instrument ἅρπη ist mit Recht aus dem semitischen chereb erklärt worden, was zum Ursprung oder zur Herkunft des Mythus vortrefflich passt (Schoemann p. 122); Paley aber erkennt hierin eine Anspielung auf keltische Basaltwaffen (Opp. 147 not.), ohne zu erklären, wie der Zusammenhang der Kelten mit diesem Mythus ist, und ohne zu sehen, dass der Dichter bloss die Erschaffung des Eisens andeuten wollte, was schon Joh. Diaconus p. 558 richtig erklärt hat. — Merkwürdig ist ferner, wenn Paley den Mythus von Eurytion und Orthos auf die Einführung spanischer Stiere auf phönikischen Schiffen bezieht, oder die Geburt des Perses (Theog. 408) mit der Sonne anbetenden Persern in Zusammenhang bringt, oder bei den Aepfeln der Hesperiden mit einigen alten Erklärern an die Orangenwälder auf den Inseln des atlantischen Meeres denkt (Lennep p. 298), deren Kunde die Phöniker nach Griechenland brachten. Noch merkwürdiger ist, wenn Paley die Vermuthung ausspricht, dass die Schilderung der grauhaarigen Grajen aus Berichten von Reisenden oder Kaufleuten entstanden sei, welche im fernen Westen teutonische Kinder gesehen hatten (Lennep p. 298). — Das seltsamste aber ist gewiss, dass auch Lennep die Gorgonen im fernen Westen (Theog. 274) dadurch zu erklären sucht, dass er darin die erste Kenntniss von den Gorillas der westafrikanischen Küste sieht, welche Reisende dort angetroffen (Plin. h. n. VI, 36 und Völcker, Myth. Geogr. p. 91). Wenn man diese Interpretation betrachtet und andrerseits die naturalistische, wo immer ein „Dunst“ auf den andern folgt, so wäre man versucht, eine Bemerkung zu machen, welche Gegenstände und Thiere auf die heutigen Interpretatoren die grösste Anziehungskraft ausüben.

ist, gewinnt er eine Episode, welche ihm den Uebergang zur Regierung des Kronos vermitteln hilft. Zugleich aber enthält sie die Bedingungen, durch welche die charakteristische Erscheinung aus der Zeit des Kronos, im Gegensatz zur ersten Periode, nämlich das Menschengeschlecht, ermöglicht wird. Was die Eschennymphen anbetrifft, so ist nach der überzeugenden Darstellung bei Schoemann, p. 116, welche namentlich den Irrthum Preller's I, p. 43, widerlegt, und gleichzeitig Gerhard's I, p. 84, wo von Rache, Lanzenschwung, Gewissensqual gefabelt wird, und den Brandis', Gr. Phil. I, p. 25, welcher von Krieg, Gewissensbissen und Geschlechtslust spricht (Joh. Diaconus p. 558), unzweifelhaft, dass sie vom Dichter hier genannt sind als Ahnmütter des Menschengeschlechts, als welche sie auch sonst oft genug angeführt werden (Schoemann op. II, p. 135 und Theog. p. 118). Schwieriger ist die Bedeutung der Giganten und der Erinyen, und wenn wir auch bei den ersteren zugestehen wollen, dass sie als Ahnväter der Menschen hier aufgefasst sind, und dass Spuren solcher Auffassung auch aus dem Altertum vorliegen, so ist doch die Bedeutung der Erinyen an dieser Stelle dunkel gewesen, freilich nur, weil wir uns daran gewöhnt haben, Vorstellungen, welche Jahrhunderte auseinander liegen, zu vereinigen und diese Combination für Mythologie auszugeben. Denn wenn die Erinyen später die Göttinnen der Rache sind, so sind sie es darum noch nicht an dieser Stelle, ebenso wenig wie die hesiodischen Harpyien den homerischen gleich oder zu vergleichen sind, und Schoemann, p. 114, hat sicherlich Unrecht, wenn er sie als Rachegöttinnen auffasst, welche aus der frevelhaften That entspringen. Denn abgesehen davon, dass diese Ansicht Schoemann's im Widerspruch mit seiner Vorstellung der hesiodischen Religion steht, welche die sündigen Thaten der Götter mit dem Mantel der Liebe bedeckt (Theog. p. 198), also auch keine Rache ihnen folgen lassen kann, ist es unverkennbar, dass der Dichter, welcher die Ahnmütter und Ahnväter der Menschen aus den Blutstropfen entstehen lässt, und zwar aus einem Grunde, der von Schoemann p. 116 sehr richtig angegeben ist, nicht daneben in unverständlicher Allegorie Rachegöttinnen erzeugen lassen wird, zumal die That des

Kronos als eine für das Weltall günstige und nothwendige aufgefasst werden soll. Unzweifelhaft sind auch die Erinyen als Ahnmütter gedacht und zwar als Ahnmütter eines bösen Menschengeschlechts, das im verblendeten Thun und wilder Begierde der Götter Zorn erregte und von Zeus fortgerafft wurde (Opp. 138). Wenn diese Erklärung aber, welche doch die wahrscheinlichste ist, heute in der Theogonie unbekannt ist und den Alten unbekannt gewesen ist, so kann man darauf aufmerksam machen, dass ebenso die wirkliche Erzeugung des Menschengeschlechts und der Sturz des Kronos fehlen, obwohl beide Thatsachen sicherlich erzählt worden sind. Und gerade bei dem Mythus von der Entmannung des Uranos ist es so leicht möglich, dass jede folgende Periode, namentlich eine ästhetisch zartfühlende oder religiös befangene, absichtlich die einzelnen Züge unterdrückt hat (Akusilaos fr. 10, Sturz), für welche Bedenken wir die deutlichsten Beweise bekanntlich in den absprechenden Urtheilen des Herakleitos, Xenophanes (Karsten p. 43), Plato und später in der Auffassung des Dichters Apollonios haben, der dieses ἔπος προτέρων als ἄρρητα betrachtet (Argon. IV, 983), unmittelbar nach Hesiod aber bei dem Dichter des homeridischen Hymnus auf Aphrodite, der dem alten griechischen Mythus von ihrer Entstehung folgt (v. 81, 191), ohne den hesiodischen zu berühren. — Endlich entsteht aus dem Meeresschaum Aphrodite, die asiatische Urania, deren Cult von Askalon über Kythera nach Griechenland gekommen war (Pausan. I, 14, 6). Der Dichter deutet diesen Weg allegorisch an, freilich wie er ihm als Griechen des Mutterlandes der natürliche schien oder im Augenblick am besten passte, indem er die Göttin zuerst nach Kythera, dann nach Kypros gelangen lässt. Wie der Cult in Kypros selbst ein doppeltes Gepräge hatte, ein asiatisches und hellenisches (Gerhard I, p. 388; Movers p. 12), so sind den asiatischen Elementen ihrer Entstehung die griechischen ihres Wesens hinzugefügt, das sie mit Hülfe ihrer Begleiter Eros und Himeros[15]) den Göttern und Menschen offenbart,

[15]) Himeros wird in die Kosmogonie eingeführt, ohne dass seine Entstehung erwähnt wird; nur das unechte Prooimion (v. 64) erwähnt

Züge, die vollständig mit der homerischen Darstellung in den Epen und Hymnen übereinstimmen. Freilich wissen wir noch nichts von einer Götterversammlung oder von Menschen, wie sie der Dichter erwähnt (v. 202 ff.), aber derartige Anticipationen waren um so weniger zu vermeiden, als die hauptsächliche Thätigkeit der göttlichen Wesen und sogar der Heroen nicht in die Periode des Kronos oder gar des Uranos hineinfällt, sondern in die Zeit des Zeus, wiewohl die grösste Menge derartiger Thaten vorher erzählt wird. Aber der Dichter, der gewiss über die Ausdehnung eines grossen Hymnus nicht hinausgehen wollte und für die Regierungszeit des grössten Gottes reichlichen Stoff in der Promethie, Titanomachie und im Kampf gegen Typhoeus vorfand, musste natürlich die Heldenthaten früher erzählen, wo sie sich auch an die Entstehung der betreffenden Ungeheuer leichter anschlossen.

Indessen, da er die Aphrodite nicht als Zeus' Tochter schilderte, sondern sie aus der ersten Weltperiode, wenigstens ihrer Erzeugung nach, stammend dachte, so kann man mit Recht fragen, ob die Thätigkeit der Aphrodite vor der Zeit des Zeus gar nicht anzunehmen, oder bereits während der Regierung des Kronos ausgeübt sei. Diese Frage wäre leichter zu beantworten, wenn der Dichter in den Versen, welche die Zeit des Kronos behandeln, auch nur einmal einen Ausdruck gebraucht hätte, wie er später so häufig ist (v. 822, 1005 ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην, 962 ὑποδμηθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην, 980 und Eoen fr. 145 ἐν φιλότητι πολυχρύσου Ἀφροδίτης), wodurch wirklich die Macht der Liebesgöttin angedeutet wird; indessen alle solche Ausdrücke fehlen darin. Dennoch haben

ihn in Gesellschaft der Musen. In ähnlicher Weise wird von Tartaros v. 682 gesprochen, vorausgesetzt, dass wir v. 119 für unecht halten. Der Dichter hatte kein Interesse, ihre Genealogie zu geben. Wenn er aber andrerseits einige Okeaniden erwähnt (241, 265, 288), ohne überhaupt schon die Okeaniden genannt zu haben (v. 346), so darf man das wohl nur als eine poëtische Ungeschicklichkeit betrachten, wie sie so zahlreich in der Theogonie vorkommen. Freilich dient zur Entschuldigung des Dichters, dass namentlich im Zeitalter des Kronos, wo eine Reihe gleichzeitiger Ereignisse, d. h. Geburten nur nach einander erzählt werden konnten, ein solches Vorgreifen schwerlich zu vermeiden war.

wir Menschen und Götter in dieser Periode, nämlich die Titanengötter, und wir werden daher die betreffenden Verse (201—206) ebenso auf diese Zeit beziehen müssen, wie diejenigen, welche die Eigenschaft und das Wirken des Eros behandeln. Eine Erklärung aber für diese Verschiedenheit in der Darstellung werden wir darin finden, dass der Dichter nicht alles selbständig ausarbeitete, sondern, wo bekannte Stoffe vorkamen, gewiss Partieen vollständig herübernahm, die uns denn in irgend einer Beziehung fremdartig erscheinen. Die Partie von der Zeit des Kronos aber ist offenbar die gedrängteste und selbständigste, daher wir die breiteren epischen Zusätze wohl vermissen, aber ihr Fehlen uns erklären können.

§ 5. Verfahren des Dichters.

Damit endet das Zeitalter des Uranos, und es wird für die weitere Erzählung nothwendig sein, zwei Punkte zu beachten, erstens warum sich der Dichter diese Weltperiode in der geschilderten Weise gedacht hat, und zweitens welche Elemente in seiner Darstellung vorhanden sind, die für die weitere kosmogonische Entwicklung eine Bedeutung haben. Man erkennt, dass der Dichter weder viel Material über diese älteste Periode vorfand, noch dass er im Stande war, aus den Potenzen, welche diese Zeit beleben sollten, nur etwas Handlung oder Leben herauszulocken. Und das ist natürlich, weil die eigentliche Handlung in der Theogonie erst mit der Erschaffung der Menschen und der Collision mit den Göttern beginnen konnte. Der Dichter aber, der ein Menschengeschlecht erst unter der Regierung des Kronos vorfand, hatte keinen Grund von diesem Mythus abzuweichen, zumal wohl eine Welt, welche kaum die gewöhnlichsten und nothwendigsten Genüsse der Natur darbieten konnte und ausserdem von gefährlichen, ungeheuren Göttern bewohnt wurde, dem Menschen keine Existenzmittel zu bieten im Stande war. Auf der andern Seite aber leuchtet ein, dass der Dichter diesen Zeitraum von verhältnissmässiger Kürze sich denkt, wodurch es noch klarer wird, dass man die kurze Zeit vor der Entstehung des Uranos nicht als eine Weltperiode für sich auffassen darf,

wie Gerhard es thut, besonders da der Dichter durch seinen Ausdruck fast eine Gleichzeitigkeit der ersten wenigen Geburten anzudeuten scheint. Wir werden aber kein unbedeutendes Gewicht darauf legen müssen, dass die Erde noch unfertig gedacht ist, aber durch das Unschädlichmachen der feindlichen, ordnungswidrigen Götter in ihrer Entwicklung gesichert ist. Dass die Schilderung des Dichters nicht vollständig ausgeprägt und deutlich ist, daran sind zwei Umstände Schuld. Der eine beruht in der Natur der geschilderten Gottheiten, von denen ein Theil leichter als Personificationen gedacht werden konnte, während ein anderer vermöge seiner natürlichen Eigenschaften mehr Schwierigkeiten verursachte. So war Eros gleich persönlich gedacht, Gaia aber bald unpersönlich, selten persönlich, indem der Gedanke allein, dass sie schliesslich das Element war, welches die Götter beherbergte, den Dichter von einer deutlicheren Personificirung abhalten musste. Nyx aber, deren Personificirung zu Anfang zweifelhaft schien, war als Zeugin bei der Umarmung des Uranos bestimmt persönlich gedacht. Auf diese Weise geht allmählig die ursprüngliche Fassung einer consequenten Personification in eine deutliche Theilung zweier Gruppen über, von denen die eine auch in der allgemeinen Religion ihre Göttlichkeit verliert. — Der zweite Grund aber, der die Deutlichkeit der hesiodischen Darstellung getrübt hat, und der für die ganze Theogonie festgehalten werden muss, ist die Verschiedenartigkeit der Theile, aus denen der Mythus des Dichters zusammengesetzt wird. In erster Linie steht dem Dichter seine Speculation, mit welcher er die Kosmogonie und damit die Reihe der griechischen Systeme eröffnet. Sie schimmert auch durch in seiner Verschmelzung der individuellen Lehre mit dem überlieferten griechischen Mythus, welcher das zweite Contingent in den kosmogonischen Elementen liefert, das bisweilen corrumpirt und umgemodelt, bisweilen in ursprünglicher Reinheit und Echtheit hervortritt. In jener Gestalt erschien die Kyklopensage, in dieser die Schilderung der Aphrodite und ihrer Wirksamkeit. Drittens endlich verwerthete der Dichter Züge fremder Religionen, die nach Griechenland ihren Weg gefunden hatten, oder er benutzte Beschrei-

bungen ferner Gegenden und Naturerscheinungen zu seinen kosmogonischen Gewalten. Fassen wir dies alles zusammen, so wird verständlich, dass der philosophische Dichter eine überaus schwierige Aufgabe zu erfüllen hatte, die er, namentlich, was die Vereinigung der ursprünglich ethischen und der individuellen, natürlichen Beziehungen anbetrifft, in nicht ganz ungeschickter Weise gelöst hat. Denn auch das wird ihm zum Verdienst angerechnet werden können, dass er den schönen, ethischen Charakter des griechischen Volksglaubens nicht überall unterdrückt, sondern meistens erhalten und öfters in den Vordergrund gestellt hat, was die Verächter der hesiodischen Muse doch milder hätte stimmen sollen.

Zweites Capitel.

Zeitalter des Kronos.

§ 1. Kronos wird Weltherrscher.

Die Entmannung des Uranos ist in der Theogonie ausführlich erzählt worden, und ebenso wird unzweifelhaft der Regierungsantritt des Kronos mit der völligen Absetzung des Uranos erzählt worden sein; ja noch vielmehr, es ist eine Greuelthat erzählt worden, welche der Sohn an dem Vater, ein Gott an dem andern, verübt, die mit der späteren That des Zeus nicht zu vergleichen ist, ohne dass der Dichter sie mit Entrüstung oder mit einigen Bedenken geschildert hätte. Daraus folgt aber, dass die Pietät des Dichters an diesen Unthaten der Götter nicht Anstoss nahm, wie neuere Interpretatoren geglaubt haben, und um so weniger Anstoss nehmen konnte, da der alte und echte Volksglaube nur ein Regiment des Zeus gekannt hatte. Zwar hatte sich, wie wir gesehen haben, in der Zeit zwischen Homer und Hesiod auch der Glaube an einen Kronos mehr entwickelt, als es in der homerischen Zeit der Fall gewesen war, und zwar durch die Bekanntschaft mit asiatischen Gottheiten (Gerhard I, p. 98), und man hatte seinem Zeitalter in den Mythen mehr Auf-

merksamkeit geschenkt, aber natürlich konnte das religiöse Gefühl der Menge dem jüngeren, eben entstandenen Gott nicht ebenso gegenüberstehen, wie dem alten Gotte Zeus, geschweige dem Uranos, dessen ganzer Mythus vielleicht aus der Speculation eines Dichters kam. Dass aber selbst Kronos weder in der ältesten Zeit, noch in der späteren in besonderer Gunst oder Liebe stand, noch einen verbreiteten Cult genoss, wie die Hauptgötter, dafür legen die spärlichen Beweise seiner Anbetung und Verehrung hinreichend Zeugniss ab (Preller I, p. 44; Gerhard I, p. 98). Man irrt demnach, wenn man glaubt, dass das religiöse Gefühl den Anstoss gegeben habe, warum der eigentliche Verlauf der göttlichen Revolutionen nicht erzählt worden sei. Denn auch bei dem zweiten Systemwechsel verhält sich die Sache ebenso. Zwar ist da nicht Kronos der Uebelthäter, sondern Zeus, nicht Uranos der unschädlich gemachte, sondern Kronos, aber auch dort ist der Beginn des verhängnissvollen Kampfes offen erzählt, indem Kronos die Hauptgötter des letzten Weltsystems durch die List des Zeus von sich geben und zu kräftiger Existenz gelangen lassen muss. Warum also sollte der Dichter den letzten Zug verschweigen, der den Kronos unschädlich macht? Bei der Absetzung des Uranos kommt hinzu, dass der Gott abgesehen von seiner bereits erzählten Entmannung nicht mehr bestraft werden konnte, da die Phantasie des Dichters einerseits nicht ausreichte, um eine Strafe zu erfinden, welche etwa der Einsperrung des Kronos entsprach, andrerseits aber Uranos eben nicht anders gedacht werden konnte als oberhalb des Erdraums, nachdem seine Personification verflüchtet war, wesshalb ein neuerer Mythologe (Gerhard I, p. 84) nicht mit Unrecht die „Trennung des Himmels von der Erde“ als den Endpunkt dieses Kampfes betrachtet hat. Wie aber der Dichter an verschiedenen Stellen die Regierung des Kronos und des Zeus gegenüberstellt (Theog. 395, 851), so hätte er das gewiss auch mit Rücksicht auf die Regierung des Uranos gethan, wenn überhaupt etwas die Menschen oder die herrschende Götterwelt berührendes hätte erzählt werden können. — Bei der Einsperrung des Kronos begreifen wir wenigstens, warum die Bearbeiter oder Sammler in der Zeit des Peisistratos eine

ganze Episode der Theogonie unterschlagen konnten, da ihre Empfindlichkeit den herrschenden Gott von diesem Vergehen freisprechen musste, aber hier wäre die Sache in der That wunderbar, wenn nicht zugleich etwas anderes ausgefallen wäre, was möglicher Weise die eigentliche Veranlassung zum Entfernen der Stelle gewesen ist, nämlich die Entstehung des Menschengeschlechts. — Endlich darf mit Sicherheit behauptet werden, dass derartige religiöse Bedenken, wie sie dem Dichter selbst untergelegt werden, von Dichtern niemals ausgegangen sind, sondern von Philosophen, welche in ihren abstracten Glaubenssätzen das moralische Princip auf die Spitze trieben (Plato, de Republ. p. 377 D.). Wenn noch Aeschylos es wagen konnte (Eumenid. 640), auf der Bühne dem Zeus seine Frevelthat an Kronos vorwerfen zu lassen, abgesehen von Euripides (Herc. fur. 1317 und 1342), der in freieren religiösen Anschauungen sich bewegte, so dürfen wir wohl mit Recht annehmen, dass überhaupt solch ein Standpunkt, wie wir ihn unbedenklich bei Onomakritos voraussetzen, und wie ihn Plato an verschiedenen Stellen klar dargelegt hat (Fischer, de mythis Platonicis, p. 19), äusserst selten gewesen ist. In welcher unkritischen und sinnlosen Weise aber Onomakritos oder seine Mitsammler eine so entstandene Lücke behandelten, geht aus den Versen hervor, welche des Zusammenhangs wegen statt der ausgefallenen hingesetzt wurden. Denn während an der ersten Stelle Flickverse hingesetzt werden, welche eine ganz andre Gestalt des Mythus zur Voraussetzung haben, nimmt hier der Dichter sogar eine dritte Version in Anspruch, und während dort die Verse durch eine höchst abgeschmackte Etymologie sich auszeichnen, erfindet hier der Dichter das Wort Οὐρανίδαι, von dem er wissen musste, dass es wegen des bereits im Homer vorhandenen Οὐρανίωνες (E 898; vgl. Welcker Goetterl. p. 263), das auch der Dichter der Theogonie an einigen Stellen, wenn auch in anderm Sinne gebraucht (v. 461, 919, 929), kaum auf richtiges Verständniss rechnen konnte (Petersen, Ursprung p. 34). —

Demnach wird der Verlauf und Zustand des Gedichtes ein Beweis sein, dass der nach dem Sturz des Uranos erfolgte Regierungsantritt des Kronos erwähnt wurde, und die

Annahme von Bedenken religiöser Natur, welche der Dichter hatte, kann durch nichts erwiesen werden. Zu unsrer obigen Behauptung aber, dass die Theogonie nur aus sich selbst erklärt werden müsse, können wir hinzufügen, dass selbst Verderbungen aus der verhältnissmässig späteren Zeit des Peisistratos den Kritikern seit Plato und Aristoteles unbekannt gewesen sein müssen, da die Dichter, welche zwischen Hesiod und der pisistrateischen Zeit lebten, zu dürftige Skizzen aus seinen Gedichten gebracht, und wie es aus dem Gebrauch der spätern Zeit zu schliessen ist, wohl auch damals schon den „Werken und Tagen" mehr Aufmerksamkeit geschenkt haben, als den andern Gedichten. Mit andern Worten, jene Philosophen haben gewiss nichts mehr von der hesiodischen Theogonie gewusst, als wir, und vereinzelte Verse verschiedener Editionen abgerechnet, denselben Text gehabt; desshalb erweisen sich fast alle Schlüsse, welche sich auf ihre Bemerkungen stützen wollen, als Trugschlüsse[16]. Die Zeit der ersten und ältesten Verderbungen fällt eben nicht einmal mit dem pisistrateischen Zeitalter zusammen, sondern ist älter, als dieses.

§ 2. Menschen und Weltalter.

Wie in allen Schöpfungsgeschichten, so wird auch in der Theogonie die Entstehung des Menschengeschlechts dargestellt worden sein, und manche Kritiker haben an den verschiedenen Stellen ihre Verwunderung darüber geäussert, dass in dem Gedicht keine derartige Schilderung vorliegt. Wie gewöhnlich hat man auch Gründe gesucht und gefunden, um zu zeigen, warum diese Entstehung nicht geschildert worden sei.

---

[16]) So ist irrthümlich namentlich aus Plato de Rep. p. 377 geschlossen worden, dass Plato etwas andres gelesen habe, als unsern Text (Muetzell p. 478). Wie sehr man aber mit dem Benutzen späterer Schriftsteller fehlschliessen kann, zeigt z. B. Paley, der v. 501 not. die Bemerkung macht, dass Apollodor I, 2 ἀλλὰ τούτους μὲν Οὐρανὸς δήσας εἰς Τάρταρον ἔρριψε auf Theog. 157 πάντας ἀποκρύπτασκε angespielt habe, während doch offenbar ist, dass Hesiod dieses Verfahren nicht geschildert hat, und dass Apollodor überhaupt eine andre Quelle vor Augen hat.

Diese Gründe sind ebenso dürftig, wie die vorher genannten bei dem Sturze des Uranos und Kronos. Im Gegentheil, es kann nachgewiesen werden, aus welchen Gründen auch diese Partie, wie die vom Sturz des Kronos gestrichen worden ist. Zunächst haben wir die unzweifelhafte Vorstellung im Alterthum, dass die ersten Menschen unter Kronos gelebt haben, eine Vorstellung, die auch in „den Werken und Tagen“ hervortritt (v. 111), aber dort aus einem nichtssagenden Grunde von einigen Auslegern, wie Goettling, durch das Athetiren des Verses verbannt ist. Der Grund, den nach Goettling auch andre anführen (Roth l. c. p. 15; einige Gründe, die nicht stichhaltig sind, bei Steitz, Werke u. T. p. 66), dass die Titanengötter nicht auf dem Olymp herrschen, ist bereits von Hermann, Schoemann und Paley (K. F. Hermann, Abhandlungen p. 310, Schoemann op. II p. 123 und 342, Paley Opp. 111 not.) widerlegt, und wir können wohl der unbezweifelten Voraussetzung folgen, dass Kronos und seine Brüder unmöglich irgend wo anders geherrscht haben, als auf dem Olymp, dass auch sie die olympischen Götter sind, wie die späteren, und dass gerade das mangelnde Hervorheben oder Erwähnen, wo eigentlich Kronos geherrscht habe, Beweis genug ist, dass die ältesten Dichter sich den Sitz seiner Regierung nicht anders gedacht haben, als er zur Zeit des Zeus war; jene Gegensätze aber in der Titanomachie von olympischen Göttern und Titanen, welche Paley Opp. v. 111 not. findet, sind in diesem Sinne gar nicht vorhanden. — Der zweite Punkt, auf den aufmerksam gemacht wurde, ist durch die theogonische Darstellung selbst veranlasst. Wir lesen v. 535 „als die Menschen und Götter sich auseinandersetzten“, ohne dass vorher von der Existenz des Menschengeschlechts die Rede gewesen ist. Zwar sagt Gerhard, dass die Theogonie den Ursprung der Menschen mit den Söhnen des Japetos in Verbindung bringe, also mit der den olympischen Göttern entgegengesetzten Titanenmacht, aber das widerspricht offenbar der ganzen Darstellung, und jener Vers bleibt unerklärbar, wenn nicht vorher die Existenz eines Menschengeschlechts erwähnt ist. Allerdings ist Prometheus nach der hesiodischen Theogonie Führer des Menschengeschlechts und sein Berather (ἀριδείκετε

λαῶν), aber doch nicht sein Stammvater. — Dann hätte man drittens während der Darstellung der zweiten Weltperiode auf die vielen menschlichen Beziehungen achten sollen, welche in gewissem Sinne zwar Anticipationen sind, doch nicht möglich gewesen wären, wenn der Dichter nicht etwas von den Menschen erwähnt hätte. Diese Beziehungen zerfallen in Gegensätze von Menschen und Göttern (277, 284, 296, 302, 407) und in Schilderungen der Leiden, welche den Menschen von Seiten der Kinder der Nyx und Eris (220, 224, 231) drohen. Anticipationen aber sind sie insofern, als das Menschengeschlecht zur Zeit des Kronos noch nicht von Leiden heimgesucht war, und der Dichter damit nur ihr Vorhandensein in der Welt der Erscheinungen andeuten wollte, ohne ihrer bereits eingetretenen Thätigkeit Erwähnung zu thun. — Man hätte auch bemüht sein sollen, die Darstellungen in der Theogonie und in den Opera zu vereinigen, statt ohne weiteres ihre Verschiedenheit zu proclamiren (Gerhard I p. 89; Schoemann, Aesch. Prometheus p. 126), zumal wir mehr und mehr zur Erkenntniss kommen, dass beide Gedichte, unechte Zusätze abgerechnet, von demselben Verfasser herrühren, also eine derartige Verschiedenheit immer seltsam wäre (Bergk, G. Litt. I, p. 968).

Betrachten wir die Darstellung der Opp. 109—201 (welche Schoemann, carm. p. 22 ohne Grund für unhesiodisch hält; ebenso Steitz, W. u. T. p. 50), so zeigen sich auf den ersten Blick unlösbare Widersprüche, die den Glauben an eine Vereinigung völlig zu rauben im Stande sind. Und doch werden wir in dieser Darstellung sofort etwas bemerken müssen, das nicht nur auffallend ist, sondern eine offenbare Tendenz des Dichters verräth. Während er nämlich das goldene und silberne Zeitalter mit dem Verse einleitet ποίηcαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, sagt er beim dritten und vierten ausdrücklich Ζεὺc δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο (v. 143) und Ζεὺc Κρονίδηc ποίηcε (v. 158). Man wird uns entgegenhalten, dass dies Zufall sei, reiner Wechsel des epischen Ausdrucks, und dann stehe zunächst, wenn keine weitere Verschiedenheit komme, in v. 122 das Διὸc μεγάλου διὰ βουλὰc und in v. 138 das Ζεὺc Κρονίδηc ἔκρυψε im Wege, welche die Meinung von einer Menschen-

periode unter Kronos auszuschliessen scheinen. Es ist ferner wahr, die Weltperioden, vorausgesetzt, dass wir alle fünf für echt halten, was wohl Schwierigkeiten hat[17]), scheiden sich in zwei erkennbare Gruppen, von denen die zweite, die mit dem dritten oder ehernen Zeitalter beginnt, die der geschichtlichen Menschheit bezeichnen soll (Roth p. 19), wodurch allein schon der Dichter eine gewisse Verschiedenheit im Ausdruck anzuwenden genöthigt sein konnte, um eine nähere Beziehung der historischen Menschen zu Zeus zum Ausdruck zu bringen. Doch würden wir noch nichts daraus schliessen, wenn nicht ausdrücklich vom goldenen Geschlecht gesagt wäre, dass es unter Kronos gelebt hat, und Roth hätte sicherlich nicht den v. 169

[17]) Ob das vierte Geschlecht in dieser Reihenfolge richtig steht, ist zuerst von Buttmann, Mythol. II p. 4 bezweifelt worden, da es die Geschichte des Verfalls von einem Geschlecht zum andern stört (Preller I. p. 68). Gewiss ist, dass das fünfte in entsetzlichem Zustand sich befindet (Lehrs, quaest. ep. p. 231). Der mangelnde Zusammenhang des goldenen und silbernen Zeitalters wird wohl damit erklärt werden können, dass der ganze Mythus von den Weltaltern aus dem vom goldenen Geschlechte des Kronos entstanden sei, welcher allein im Volksglauben vorhanden war (Preller l. c.), so dass das übrige Zusatz des nicht besonders geschickten Dichters ist. — Die Erklärung bei Preller I p. 69, welcher theilweise Bergk I p. 947 not. 17 folgt, von Glanz des Lichtes, Glück u. s. w. ist bereits von Roth widerlegt. — Sachgemäss über das vierte Weltalter ist auch die Darstellung bei Steitz, Die Werke und Tage des Hesiod p. 61, die namentlich die hervorragende Schilderung des goldenen Zeitalters betont, und dadurch die Vermuthung bestätigt, dass der Dichter diesen Theil im Volksglauben d. h. in einem Volksliede vorfand. — Nach der Darstellung des Zeitalters unter Kronos' Regierung in der Theogonie, wenn der Dichter der Theogonie identisch ist mit dem Dichter der Weltalter, musste das vierte Heroengeschlecht an die Stelle des dritten kommen, d. h. eins ist unter allen Umständen zuviel (Bergk I p. 947). Ich bin aber auch der Meinung, dass das vierte Geschlecht von einem Interpolator herrührt, der das Heldengeschlecht der griechischen Volksepen in ein besseres Licht setzen wollte. — Völlig verfehlt ist die Ansicht Schoemann's von den sechs Zeitaltern, Aesch. Prometh. p. 123. Auch Bergk geht viel zu weit, wenn er sowohl die Lehre von den vier Weltaltern, wie speciell den Dämonenglauben Böotiens für weit älter, als die hesiodische Dichtung hält; solche Ansichten sind einfach nicht zu erweisen und haben darin ihren Ursprung, dass man von einer falschen Anschauung über die Individualität Hesiods ausgeht.

berücksichtigen dürfen, der in fast allen älteren Ausgaben und in vielen Mss. fehlt (Gaisford v. 167 not., Paley not. und Schoemann Hesiodi Carmina p. 25), und ausserdem sofort als Unsinn sich kenntlich macht. Wenn dann aber feststeht, dass das goldene Geschlecht nach der Meinung des Dichters der Opp. unter Kronos gelebt hat, so muss es noch unter der Regierung des Zeus bestanden haben, denn dann erst werden die Menschen zu Dämonen gemacht. Und diese Annahme ist um so weniger eigenthümlich, als offenbar der Act von Seiten des Zeus eintritt, um die vorhandene Unsterblichkeit auf irgend eine Weise mit der Sterblichkeit zu vereinen, durch welches Verfahren jene Art Mittelgötter (δαίμονες) erschaffen wird [18].

Etwas schwieriger ist die Frage beim silbernen Zeitalter, welches K. F. Hermann l. c. p. 326 der Titanendynastie der Theogonie entsprechen lässt, da hier jener einfache Zusatz vollständig fehlt, und die Schilderung einer leidenden und elenden Generation eher einer vorgerückten Weltperiode zuzukommen scheint. Und doch sind auch hier ganz bestimmte Anhaltspunkte, durch welche die Meinung des Dichters dargelegt wird. Ich zähle nicht dazu den gleichen Beginn, aber v. 133 und v. 138 geben uns untrüglichen Aufschluss über diese Menschen. Dort heisst es von ihnen ἄλγε' ἔχοντες und hier οὕνεκα τιμὰς οὐκ ἐδίδων μακάρεσσι θεοῖς; wir wissen aber, dass es die Menschen unter Prometheus, also zur Zeit des Zeus waren, die zuerst den Göttern den gebührenden Tribut darzubringen sich weigerten, und dass sie zuerst von Leiden heimgesucht wurden. Diese letzten Thatsachen spielen also unter der Regierung des Zeus; wird darum die Erschaffung des Geschlechts derselben Zeit angehören (Völcker, Japetiden p. 25)? Offenbar nicht, sondern wie beim goldenen Zeitalter fällt die Erschaffung in die Zeit des Kronos, das Ende in die Zeit des Zeus, nur dass das silberne Geschlecht nicht zu Dämonen, sondern zu Wächtern (Proklos: φύλακες für μάκαρες) der Mensch-

[18]) Dass diese δαίμονες des Hesiod etwas anderes sind, als der δαίμων des Homer, ist auch von Andern bemerkt worden (Lehrs P. A. p. 144 ff.; Schneider, de elocutione Hesiodea p. 27), ebenso, dass die griechische Volksreligion keine gesonderte Zwischenwesen kannte. Die Dämonen des Hesiod sind die Vorläufer der Zwischenwesen in den Philosophenschulen.

heit gemacht wird. Freilich geht dadurch die chronologische Reihenfolge verloren, welche auch schon Buttmann aufgegeben hatte, aber es kann nicht bewiesen werden, dass der Dichter der ältesten Mythe von den Weltperioden eine andre Auffassung gehabt hat, als dass die Entstehung der einzelnen Weltalter nach einander geschieht, nicht aber die Weltalter selbst einander folgen, und immer erst das eine, wenn das vorige bereits ein Ende gefunden hat, zumal da die Epitheta, die von den Metallen genommen sind, weiter nichts bedeuten, als den Werth des einzelnen Geschlechts und nichts mit der jüngeren chronologischen Auffassung der Weltalter gemein haben[19]). Bekanntlich erleichterten sich die späteren Dichter nach dem Beispiele Plato's Politicus p. 272 C. ff. (τρόφιμοι τοῦ Κρόνου) diese Frage, indem sie das goldene Zeitalter unter Saturn annahmen, das silberne unter Jupiter (Ovid, met. I, 113; Vergil, Eclog. IV, 6 und Georg. I, 125; Juvenal, Satiren VI, 1). Uebrigens ist vielleicht dem Dichter selbst nicht recht klar gewesen, wie man sich diese Weltalter zu denken habe, und es wird im Grunde genommen nicht viel darauf ankommen. Haben wir doch im Anfang der Kosmogonie eine gleiche Undeutlichkeit, wo es möglicher Weise dem Dichter auch nicht darauf ankam, deutlicher zu sein. Sicherlich aber kann man überzeugt sein, dass, wenn der Dichter wirklich das goldene Geschlecht unter Kronos angenommen hat — und das ist doch unzweifelhaft — und das silberne dagegen unter Zeus, er das viel deutlicher hervorgehoben hätte, als wenn er sich das erste und zweite Menschengeschlecht unter Kronos entstanden dachte. Der älteste Nachahmer Hesiod's, Arat. Phaen. 117

[19]) Schoemann, Hesiodi Carm. p. 21 geht zu weit, wenn er behauptet, dass aus den Versen 128, 144, 158 sich deutlich ergebe, dass der Dichter sich die einzelnen Geschlechter entstanden denkt, immer eins nach der Vernichtung des Andern. Der Unsinn in der Erklärung Lennep's beruhte ja auf der Annahme, dass v. 108 echt sei. Aber gegen Schoemann ist einzuwenden, dass erstens nur einmal eine Zeitfolge angegeben ist, durch das μετόπισθεν in v. 127, zweitens, dass, da dasselbe vollständig absolut steht, die Beziehung nicht klar liegt, und man sich eben so leicht das ποιεῖν als das frühere denken kann, wie das καλύπτειν der Götter. Dass übrigens der v. 108 ὡς ὁμόθεν γεγάασι, θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι, unmöglich ist, darüber dürften heute alle Kritiker einig sein.

scheint auch das Verhältniss so verstanden zu haben, dass die beiden ersten Zeitalter zusammengehören, indem er beiden die Δίκη zugesellt, wenn er auch von dem Wechsel der göttlichen Dynastieen nichts erwähnt. —

Unsre Untersuchung wäre jetzt am Ziel, und wenn wir der Meinung sind, dass die Theogonie und die „Werke und Tage“ von einem Dichter herrühren, so könnten wir uns damit begnügen, dass in beiden Gedichten die beiden ersten Geschlechter der Menschen unter Kronos gelebt haben, wenn nicht einige Fragen sich aufdrängten, die ihrerseits unsrer Deduction Schwierigkeiten in den Weg zu legen scheinen. Zuerst handelt es sich darum, ob die Entstehung des Menschengeschlechts in beiden Gedichten auf dieselben Ursachen zurückgeführt war, und dann, ob dieselben Ansichten von der Entstehung der Leiden in beiden vorgetragen waren, die heute sich scheinbar widersprechen. Die erste Frage wird durch eine Stelle erledigt, die seit den ältesten Zeiten die Erklärer beschäftigt hat. Während nämlich der Dichter von den beiden ersten Geschlechtern nicht hinzufügt, woher sie stammen, steht beim ehernen Geschlecht ausdrücklich, dass es ἐκ Μελιᾶν gemacht sei (v. 144), eine Bezeichnung, die weder mit dem γένος χάλκειον in Widerspruch steht, noch vielleicht irgend einen Zweifel erregt hätte, wenn nicht die thörichte Bemerkung des Tzetzes an der Stelle stände. Proklos aber, der gewiss aus dem Commentar des Plutarch seine Erklärung schöpfte, sagt ausdrücklich, es seien die melischen Nymphen gemeint; man muss nur das verdorbene Scholion verbessern, Νυμφῶν ἢ Δωρικῶς Μελιᾶν εἶπεν, ὅτι ἐκ τῶν ἐκγόνων τοῦ Οὐρανοῦ, und das ist doch wohl deutlich genug. Seltsam aber ist sowohl die Vorstellung, sie seien aus Holz geschaffen, wie die Erklärung, sie seien ἐκ μελιᾶν δεινοί τε καὶ ὄμβριμοι[20]). Vergleichen wir diese Dar-

[20]) Unbegreiflich ist es, dass man, zugegeben, dass die Sache an sich richtig sei, die homerische Stelle Od. ι, 163 οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης auf den Glauben bezogen hat, dass die ersten Menschen von Bäumen und Steinen abstammen (Hartung, Mythol. II p. 45; Schoemann op. II p. 136 und Theog. p. 118; Preller I p. 64), ohne die andern Stellen X, 126 und Theog. 35 (οὐ μέν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης τῷ ὀαριζέμεναι und ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ

stellung mit der Theogonie, so finden wir nicht nur eine vollständige Uebereinstimmung, sondern gleichzeitig eine Erklärung für die beiden ersten Menschengeschlechter. Denn wie dort die melischen Nymphen an dritter Stelle stehen, als Ahnmütter des Menschengeschlechts, und wie aus den Opp. hervorgeht, als Ahnmütter des dritten Geschlechts, so werden die Erinyen und Giganten, freilich nicht die in „Waffen geborenen", wie Schoemann p. 114 durchaus will, als die Ahnen der beiden ersten Menschengeschlechter zu betrachten sein, wozu z. B. vortrefflich passt, dass das silberne Geschlecht ein fluchbeladenes geworden sei, so dass es von Zeus entfernt wurde, und ferner, dass es den Göttern nicht die gebührenden Ehren erwiesen habe. Ob der Dichter aber sich diese Abstammung so detaillirt gedacht hat, dass er die Giganten als Ahnväter des goldenen, die Erinyen als Ahnmütter des silbernen Geschlechts auffasste, oder ob diese Vorstellungen durch einander gingen und nicht specialisirt wurden, das wollen wir dahin gestellt sein lassen. In jedem Fall hat der spätere Glaube an gigantische Geschlechter, welche sogar dem Zeus Widerstand leisten (Apollodor I, 6, 1), zunächst seinen Ursprung in der theogonischen Stelle und der Vorstellung, dass die autochthonen Giganten Ahnväter der Menschen seien, dann aber wurden sie mit den Titanen, den ursprünglichen Weltstürmern, von den

δρῦν ἤ περὶ πέτρην) genau in Betracht zu ziehen. Denn daraus ergiebt sich gewiss, ohne dass wir die Bedeutung erörtern wollen, dass wir es mit einer allgemeinen sprüchwörtlichen Redeusart zu thun haben. Wenn aber die homerische Stelle wirklich eine Anspielung auf den griechischen Volksglauben enthalten sollte, dann wäre diese doch in schalkhaftem Humor gemacht; und wer traut der homerischen Zeit zu, über solch einen Glaubenssatz zu scherzen oder zu spotten? Beiläufig ist das Sprüchwort, namentlich in der hesiodischen Stelle richtig erklärt von Ellger, de prooemio Theog. Hes. p. 33. — Weit eher ist das umgekehrte wahrscheinlich, dass der ganze spätere Volksglaube der Griechen über die Entstehung des Menschengeschlechts aus der hesiodischen Stelle geflossen ist, die, nachdem die Geschichte der Entstehung in der Theogonie fortgefallen war, allein übrig blieb, nämlich Opp. 145. — Dass das ποιεῖν (Opp. 110, 144 u. s. w.) nicht zu genau zu nehmen ist, wie einige Kritiker wollen, ergiebt sich aus dem τεῦξεν Theog. 570 und 585, wo auch das Subject Zeus bei der eigentlichen Ausführung nicht thätig ist. — Das ἐκ μελιᾶν δεινοί scheint heute abgethan zu sein.

Dichtern identificirt (Völcker, Japetiden p. 307). Die Bemerkung des Tzetzes aber, dass in den Opp. mit dem dritten Menschengeschlecht gemeint sei τὸ Γιγαντικὸν ἐκεῖνο, τὸ μάχιμον widerspricht der hesiodischen Darstellung und basirt auf der späteren Bedeutung des Gigantengeschlechts, was auch der Zusatz τὸ μάχιμον deutlich beweist. Wir erkennen aber, wie schnell sich die alten, hesiodischen Vorstellungen verwischt haben, was ein Beweisgrund mehr dafür ist, dass sie zum Theil nicht als griechische Mythen sondern individuelle Züge der Sagen aufzufassen sind, die der Dichter geschaffen, und die auszubauen ihm die Lust, vielleicht auch die dichterische Phantasie fehlte. —

Die zweite Frage erledigt sich gleichfalls durch die beiden Gedichte selbst, wenn auch hier, wie zuvor eine gewisse Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit bemerkbar ist, um derentwillen wir aber mit dem Dichter nicht rechten wollen, da der Zweck der Theogonie ein so wesentlich anderer ist, als der der „Werke und Tage". Wenn in den Opp. deutlich gesagt ist, dass die menschlichen Leiden erst unter der Regierung des Zeus, also in der dritten Dynastie über die Welt verbreitet werden (101 ff.), und dass die Geschlechter der Menschen vorher ohne Schmerz und Arbeit gelebt haben (90 ff.)[21]),

---

[21]) Die Darstellung in den Opp. geht indessen nur von 49—89 im hesiodischen Sinne, d. h. dass das Weib und ihre Nachkommenschaft die Uebel über die Menschheit bringt; dort bricht diese Erzählung ab um mit dem Fragment einer zweiten Darstellung zu schliessen, nach welcher diese Leiden in einem Gefäss eingeschlossen waren. Das unzusammenhängende beider Stellen (49—89, 90—105) hätte Schoemann Hes. Car. p. 20 darthun müssen, statt die zweifelhafte Deutung der Pandora noch einmal vorzutragen (Theog. p. 213). Die wahrscheinlichste Annahme ist, dass der Dichter sich in den Opp. wiederholte und nach der etymologisirenden Neigung seiner Zeit in dem jüngeren Gedicht einen Namen für das erste Weib ersann, den es in der Theogonie noch nicht führt. Der Schluss ist aus uns unbekannten Gründen durch eine zweite Darstellung ersetzt worden, eine Art von Verderbung, wie wir sie an mehreren Stellen der Theogonie beobachtet haben, und zwar auch speciell, wo von Menschen und ihren ersten Erlebnissen die Rede ist. — Der Inhalt der Verse Opp. 90—92 hätte natürlich auch in der richtigen Fortsetzung enthalten sein müssen, und dass Schoemann, Hesiodi Car. p. 19 irrt mit der Zeitbestimmung des πρίν in v. 90 glaube ich durch

so ergiebt sich von selbst, dass das dritte oder eherne Geschlecht unter diesen Leiden geboren ist, dass das erste davon frei geblieben, und das zweite oder silberne dann diese Leiden von Zeus gesandt erhielt, als es durch seine Missachtung der Götter und seinen ruchlosen Lebenswandel dieselben heraufbeschwor, während es vorher auch von ihnen verschont war. Wir werden noch einen Schritt weiter gehen können und diese Verachtung der Götter, d. h. des Zeus und seiner Geschwister darauf zurückführen, dass dies Geschlecht, das unter den Titanengöttern gross geworden, bei dem Sturze derselben den neuen Göttern dieselben Ehren zu erweisen sich weigerte, und desshalb von Zeus nicht nur mit Leiden geplagt wurde, sondern auch im Gegensatz zum goldenen Zeitalter nach dem Tode keine göttlichen Ehren genoss. Es ist also derselbe Grundgedanke in ihrem Anstürmen gegen die neuen göttlichen Gewalten, wie in dem langjährigen Kampf der Titanen selbst enthalten. — In der Theogonie wird ausdrücklich erwähnt, dass die Schmerzen und Leiden, die Kinder der Nacht und der Eris unter Kronos geboren werden. Wir haben aber keine Veranlassung uns diesen Umstand anders auszulegen, wie die Geburt der durch die Heroen getödteten Ungeheuer[22]). Denn wie diese Heroen nicht in der Zeit des Kronos leben, vielmehr, was nicht nur ihre Abstammung beweist, sondern am meisten die deutliche Bezeichnung des vierten Heroengeschlechts in den „Werken und Tagen“, unzweifelhaft nur in der Regierungszeit des Zeus, und demnach die Ungeheuer, die in der Zeit des Kronos geboren werden, bis zum Zeitalter des Zeus unschädlich sind, so sind jene Nachkommen der Nacht zwar in der Zeit des Kronos vorhanden, aber handelnd und feindlich treten sie erst in der Periode des Zeus vor dem Hinsterben des silbernen Zeitalters auf. Und

---

meine Darstellung bewiesen zu haben; es bezieht sich auf das goldene Geschlecht, das allein bis zum Ende auf der Erde von Leiden ganz frei geblieben ist (Steitz l. c. p. 188).

[22]) In das vierte oder Heroenzeitalter fallen also die in der Theogonie unter Kronos genannten Perseus, Bellerophontes und Herakles, so wie ferner die Helden und Familien, die im κατάλογος γυναικῶν aufgezählt sind; in dem dritten Weltalter ist die deukalionische Fluth (κατακλυσμός).

dies stimmt genau mit dem Charakter des goldenen Geschlechts, das vorzugsweise unter Kronos und besonders als das gute und schmerzlose geschildert ist. Gewiss aber geht daraus hervor, dass jenes zweite Fragment Opp. 90—105 mit dieser Idee nicht übereinstimmt, also offenbar einer andern Quelle entlehnt ist, welche sich die Leiden bis dahin von den Göttern verschlossen oder unsichtbar dachte. Demnach befindet sich die Darstellung der Theogonie mit der echten Darstellung der Opp., von denen der erste Theil bei v. 89 abbricht, in keinem Widerspruch, was das Menschengeschlecht und die Sendung der Leiden anbetrifft; wenn aber nach der Lücke, die wir angenommen haben, auch weiterhin bis zum Sturz des Kronos (Theog. 211—410) keine Erwähnung der geschaffenen Menschen und der Trennung des goldenen und silbernen Zeitalters geschieht, so können wir überzeugt sein, dass überhaupt von ihnen in der Zeit des Kronos nichts zu berichten war, dass aber ferner der Dichter, nachdem er ihre Entstehung erzählt hatte, in der gedrängten Darstellung der kosmogonischen Erscheinungen keine Veranlassung hatte, sie weiter zu erwähnen, so wenig, wie er in den „Werken und Tagen“ sich veranlasst sah, bei den beiden ersten Geschlechtern die Ahnen zu nennen.

Eine sehr sachgemässe Frage harrt noch ferner ihrer Erledigung, nämlich, wie sich der Dichter die Fortpflanzung des Menschengeschlechts dachte, da das erste Weib in beiden Gedichten übereinstimmend erst in der Zeit des Zeus geschaffen wurde. Anzunehmen, wie Schoemann p. 211, gestützt auf eine Stelle des Plato, dass die älteste Fortpflanzung ohne geschlechtliche Zeugung geschehen sei, ist zwar das einfachste, aber kann mit der Schilderung des kosmogonischen Eros, der zum Zweck der Zeugungen des Weltalls für nothwendig gehalten wurde, und namentlich mit der Aphrodite und ihren Begleitern nicht gut vereinbart werden. Wir müssten denn uns die Sache so erklären, dass die Thätigkeit der Aphrodite, wie sie bei ihrer Entstehung bezeichnet wird (v. 206), zunächst nur auf die Titanengötter zu beziehen ist, die ja in der Lage sind, weibliche Gemahlinnen zu haben, auf die Menschen aber erst, wie Aehnliches so oft in der hesiodischen Schilderung vorkommt, nach der Beendigung der Regierung des Kronos, oder

bei dem dritten ehernen Geschlecht. Indessen werden wir auch hier am besten thun, dem Dichter keine Details zuzumuthen, die so oft fehlen, sondern einfach anzunehmen, dass er diesen Punkt unerklärt gelassen hat und entweder absichtlich oder zufällig — darüber hinweggegangen ist. Für die Absicht — bei dem mehr als unangenehmen Punkt, nachdem der Pandoramythus erfunden war — würde das sprechen, dass in beiden grösseren Gedichten keine Andeutungen davon enthalten sind, wenn auch das Schweigen bei den Dichtern der nächsten Jahrhunderte nicht den Beweis liefert, dass es nicht doch erzählt worden war. —

Schliesslich wird der Grund erörtert werden müssen, warum die Entstehung des Menschengeschlechts, ebenso wie der Sturz des Uranos und des Kronos in der Theogonie gestrichen ist, da man doch die Entmannung des Uranos, die ebenso leicht zu entfernen war, stehen gelassen hat. Es ist unzweifelhaft, die Entstehung des Menschengeschlechts, indirect aus den Blutstropfen der göttlichen Schamtheile, hatte etwas Entwürdigendes, das der philosophische Dichter nicht herausfühlte, der damit nur die Idee der göttlichen, wenn auch nicht unmittelbaren Abstammung wiedergeben wollte; und die spätere Zeit konnte um so leichter darüber hinweggehen, als offenbar der ganze Mythus nicht im Volksglauben lag und nicht liegen konnte, da die Entmannung des Uranos überhaupt, oder dieser aus Asien stammende Zug des Mythus erst zwischen Homer und Hesiod bekannt geworden war. Der Volksglaube, der gemäss der ursprünglichen Anthropomorphose die erste Entstehung in den ältesten Zeiten von den Baumnymphen abgeleitet hat, hielt sich später entweder an die erdgeborenen Riesengeschlechter (γηγενεῖς, αὐτόχθονες; χαμαιγενεῖς Theog. 879, hymn. hom. 4, 108, 5, 352; Akusilaos fr. 16 und 17 Sturz; Bergk, P. L. p. 1338), deren Mythus aus der attischen Lokalsage entstanden war (B 548) und mit dem der hesiodischen Giganten zusammenschmolz, oder an die Abstammung von den Bäumen, eine Sage, die gewiss wenig verschieden von der Sage der melischen Nymphen war. Auch jener Mythus von der Erschaffung des Menschen durch Prometheus und Athene, welchen ein römischer Schriftsteller mit Unrecht dem Hesiod

zugeschrieben hat (Welcker, Trilog. p. 13), wird weder in den Volksglauben übergegangen noch von der Sappho erzählt worden sein (fr. 145 B.), wie Preller im Philol. 1852 p. 56 geglaubt hat. Daher scheint es gar nicht unmöglich, dass schon die ältesten Rhapsoden, weil die hesiodische Mythe von der Entstehung des Menschengeschlechts so fremdartig war und so wenig in die vulgäre Vorstellung hineinzupassen schien, die ganze Stelle in der Theogonie beim Recitiren fortzulassen gewohnt waren, so dass sie später den Sammlern gar nicht mehr zu Gesicht kommen konnte. — Endlich werden wir auch die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, dass Hesiod, wie er es mit den Kyklopen, Hekatoncheiren und Gorgonen gemacht hat, indem er nur die Namen aus dem Vulgärmythus herübernahm, in ähnlicher Weise den Mythus von der Entstehung der Menschen aus Bäumen oder Baumnymphen zu seiner complicirteren Darstellung benutzte, indem er den usuellen Namen beibehielt, vorausgesetzt natürlich, dass dieser Volksglaube zu seiner Zeit schon vorhanden war, was schwerlich bewiesen werden kann. Im Ganzen aber ist der Mythus von den melischen Nymphen nicht so dunkel, wie man anzunehmen pflegt (Lehrs, P. A. p. 97).

§ 3. Laster und Leiden.

Nachdem das Menschengeschlecht geschaffen ist, werden die Leiden in die Welt gesetzt, welche die Bestimmung erhalten, die Menschen später für ihre Frevelthaten zu peinigen und zu verfolgen; und nach dem alten Satz: „Die Nacht ist keines Menschen Freund“ wird die Nacht zu ihrer Stammmutter gemacht. Es ist nicht zufällig, dass diese Geburten an die Spitze der zweiten Weltperiode gestellt sind, soweit die gefühllosen Erscheinungen gemeint sind, und wir werden weniger darin das Bestreben erkennen, der Reihenfolge, welche im Zeitalter des Uranos bei den Eltern beobachtet wurde, nachzufolgen, zumal die Genealogie der Nacht schon einmal vorgekommen ist, sondern die Absicht, wegen des Auftretens der Menschen dieser Periode einen wesentlich ethischen oder menschlichen Charakter zu geben. Daher werden in diesem

Zeitalter an vielen Stellen gerade die menschlichen Beziehungen hervorgehoben, und wenn es erlaubt wäre, die erste Periode unter Uranos die Periode der rohen Weltschöpfung zu nennen, so könnte man dieser den Namen geben: die Entstehung des Menschen und der ersten Beziehungen zwischen Mensch und Natur; aber freilich das griechische System der Personificationen aller Gestalten verhindert eine solche Benennung. Diese Periode unterscheidet sich also von der Zeit des Uranos in zwei wesentlichen Punkten, indem sie erstens menschliche Wesen hat, und dann, indem der Dichter ausser dem gewöhnlichen Verlauf der Weltschöpfung auch einige aussergewöhnliche Erscheinungen der Natur berührt, die ihm zur Kenntniss gekommen waren, und indem er den ältesten Zeiten entsprechend nicht Krieg und Pest den Menschen zusenden lässt, sondern Ungeheuer, die der Einnahme und Urbarmachung des Landes in den Weg treten. Natürlich nahm er von den letzteren Sagen der Griechen nur vereinzelte Züge auf, so viel ihm der Raum seines Gedichtes erlaubte. —

Die ersten Kinder der Nacht sind die drei Arten des Todes, der natürliche, gewaltsame und allgemeine Tod, von denen der Dichter den ersten (Μόρος) personificirt hat, da er in den homerischen Gedichten nicht personificirt war, während der letztere (Θάνατος) schon personificirt, möglicher Weise aber auch schon als Gott irgendwo verehrt war (Plutarch, Cleom. 9). Die Göttin des gewaltsamen Schlachtentodes (Κήρ) war hinreichend bekannt, da ihr in dem kriegerischen Epos der Vorfahren eine so bedeutende Rolle zugefallen war. Es folgt der Schlaf, der Bruder des Todes, der immer mit ihm zusammen genannt wird (Ξ 231), und die Schaaren der Träume, welche gleichfalls schon früher Personen der Mythe waren B, 6; ω, 12) und dorthin verlegt wurden, wo der Interpolator des Hesiod den Schlaf und Tod wohnen lässt (Theog. 759), nach den Pforten der Unterwelt im äussersten Westen. Weiter nennt der Dichter den Gott der Tadelsucht und des Jammers, von denen der letzte nur hier personificirt erscheint (Schoemann p. 130), und auffallender Weise die Hesperiden. Gegenüber den Erklärungen einzelner Ausleger, welche über die Hesperiden geurtheilt haben, nachdem die einzelnen Namen

schon dazu gedichtet waren (Apollodor II, 5, 11), und aus diesen Namen die Bedeutungen sich abstrahirt haben, darf man wohl als gewiss annehmen, dass Hesiod weder an Abendschimmer noch an Abendthau gedacht hat, noch im allgemeinen an die Abendstunden (ἑσπεριναὶ ὧραι), wie der Scholiast in Uebereinstimmung mit Joh. Diaconus will, noch an die westlichen Gegenden, wie Petersen p. 37 erklärt. Die beiden besonnensten Ausleger des Hesperidenmythus Preller I p. 461, Schoemann p. 131 (denn Bergk, Jahrb. Philol. 81 p. 414 wirft Alles durcheinander) stimmen insofern nicht überein, als der letztere, nachdem er in der Hauptsache die Bedeutung von der Seeligkeit des göttlichen, den Menschen unzugänglichen Lebens angenommen hat, in der Behütung des Gartens durch den Drachen Ladon die Schranke erkennt, welche die Menschen von dem seligen Leben der Götter ausschliesst, und desshalb diese Erwähnung an unsrer Stelle nach den Uebeln, welche die Menschen erleiden, nicht ungeschickt findet. Dagegen könnte man freilich geltend machen, dass diese Schranke nicht durch die singenden Töchter der Nacht gebildet wird, denen nur die Pflege des Gartens am Herzen liegt, sondern durch den Drachen, welcher ihn gegen Eindringende schützt (Theog. 335), dass also der Dichter in jenem Zusammenhange mit den Leiden der Menschheit eher den Drachen hätte nennen sollen, welcher ihnen die Freuden wenigstens verschliesst, wenn nicht auf der andern Seite der Gesichtspunkt Schoemann's in gewissem Sinne berechtigt wäre, unter den Kindern der Nacht, welche ausnahmslos Personificationen ethischer Begriffe sind, auch die Hesperiden in einem solchen Sinne aufzufassen. Ich glaube aber, dass man den Dichter in Kleinigkeiten nicht zu genau controlliren darf, und so wenig ich die Meinung neuerer Ausleger (Tiersch, Gerhard, Koechly) theile, dass dies Verzeichniss unecht oder zum Theil unecht oder zusammengewürfelt sei, so wenig habe ich die Ueberzeugung, dass man hier bei den Hesperiden eine ethische Beziehung heraussuchen müsse. Der Mythus von den Hesperiden ist unzweifelhaft, wiewohl er im Homer sich nicht findet, von Hesiod nicht erfunden, sondern fremdartigen Ursprungs war er zu seiner Zeit bekannt und verbreitet, was die vielen Stellen beweisen, an denen auf ihn

Bezug genommen wird; und ebenso deutlich ist, dass die alte Sage die Hesperiden zu Töchtern der Nacht machte, was leicht begreiflich ist, da sie wie vieles Wunderbare im äussersten Westen gedacht wurden, ein Zug, den der Dichter zu verändern keine Veranlassung hatte. Er vereinigte demnach seine allegorischen Geschöpfe der Nacht mit einer allbekannten mythischen Erscheinung, und diejenigen, für welche das Lehrgedicht bestimmt war, werden die Sache richtig verstanden haben. Unbegründet aber ist, was neuerdings geäussert worden, dass das Wesen der Nacht in diesem Mythus von ihren Geburten eine andre Auffassung verrathe, als in den Versen 123—125. — Der Dichter der Theogonie denkt sich die Hesperiden in unbestimmter Zahl, welche man später zu fixiren bemüht war (Schoemann p. 131 not. 1), mit süssem Gesang begabt, welchen scharfsinnige Scholiasten, oder gar Aristoxenos (Schoemann op. II p. 544) auf die Sphärenmusik bezogen haben. Wie aber der homerische Dichter die Kirke mit süsser Stimme singend einführt, so Hesiod die Hesperiden (Lennep p. 298), und seinem Vorbild ahmt am meisten Apoll. Rh. IV 1397 nach, der die Hesperiden schildert ἐφίμερον ἀείδουσαι; denn wie der Grieche sich die Nymphen tanzend und spielend gedacht hat, namentlich aber die Nereiden, so wird er auch wohl, wenn er einen muntern Chor schildern wollte, sie singend dargestellt haben (Lehrs P. A. p. 101; καλὸν ἀείδουσαι κατ' ὄρος πολυπιδάκου Ἴδης Cypr. fr. 16, Müller; ἀεὶ μέλπεσθαι ἀοιδαῖς Apoll. I, 1225). Mehr wollte Hesiod vermuthlich nicht sagen. Sie wohnen dem Atlas benachbart (χώρῳ ἐν Ἄτλαντος Apoll.), mit dessen Mythus sie verschmolzen sind (Preller I p. 460). —

Nach den Hesperiden folgen die Moiren und hart strafenden Keren als Töchter der Nacht[23]). In Folge der vortrefflichen

[23]) Die Verderbung in dieser kleinen Partie ist gross. Mit Paley halte ich zunächst v. 213 für einen müssigen Zusatz, ohne durch Schoemann's Umstellung befriedigt zu sein. Dass die grosse Schwierigkeit in den folgenden Versen dadurch gehoben wird, dass nur 218 und 219 gestrichen werden, welche 925 und 926 wiederkehren, und in unsrer Darstellung nur auf die Keren bezogen werden können, haben Paley p. 181 und Schoemann p. 132 gezeigt. — Endlich überzeugen die Deutungen Goettling's, Paley's und Schoemann's nicht, dass v. 224 mit Ἀπάτη und

Darstellung bei Schoemann p. 132 (welche zum Theil schon Lennep p. 223 hat), kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass der Dichter wirklich zwei Klassen von Moiren unterschieden hat, von denen die älteren, die im Zeitalter des Kronos von der Nacht geboren wurden, das Schicksal der Götter selbst leiten und schon unter der Regierung des Kronos vorausgesetzt sind (Theog. 464), die jüngeren aber von Zeus und Themis erzeugt werden; über sie gebietet Zeus, und sie leiten das Schicksal der Menschen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der philosophische Dichter, der in den alten Gedichten das seltsame und wankende Verhältniss zwischen dem Schicksal und den Göttern beobachtet, bei welchem Zeus bald der Lenker desselben genannt wird, bald aber ihm untergeordnet erscheint, auf diese Weise eine Erklärung finden wollte, indem er die Moiren in verschiedener Bedeutung auffasste, und seine Darstellung fand, was den Ursprung der Moiren anbetrifft, hin und wieder Nachahmer. Dass der Volksglaube im allgemeinen dadurch nicht beeinflusst wurde, werden wir begreiflich finden. Aber noch durch eine andre Erwägung konnte der Dichter zu dieser Darstellung bewogen werden, durch dieselbe, welche ihn überhaupt zu dieser Schilderung von den Nachkommen der Nacht veranlasste. Da er nämlich ein Zeitalter mit Göttern und Menschen beschreiben wollte, so gebrauchte er auch für ihre Schicksale eine leitende Macht, für welche er die von Zeus stammenden Moiren nicht verwenden konnte. Und eine passendere Mutter für diese dunkeln Schicksalsgöttinnen, als die Nacht, konnte er schwerlich finden. — Schwieriger wird die Entscheidung sein, ob wir den Dichter zum Erfinder der

Φιλότης als Kinder der Nacht möglich sei. An eine ‚blinde Begierde' zu denken und einen blinden Kampf, ist sinnvoll, aber zu weit hergeholt; Werke der Aphrodite zu verstehn, wie es schon der Scholiast thut, und den Vers auf 205 und 206 zu beziehen, ist unmöglich; und zu „Täuschnng, welche das Licht scheut" und zu „Liebeslust des nächtlichen Lagers" (Schoemann p. 135) wird sich schwerlich Jemand entschliessen können, der den Charakter dieser Nacht und ihrer ethischen Geburten richtig verstanden hat. — Ausserdem kommt das überflüssige Νύξ ὀλοή hinzu, welches in ähnlicher Verderbnng in dem unechten Vers 757 wiederkehrt, wenn es auch für den Dichter charakteristisch sein mag, dass er sie im Gegensatz zu Εὐφρόνη so nennt. Preller I, 33 not. 1.

Mehrheit dieser Wesen machen, oder ob er bereits Vorgänger in den Verfassern jüngerer Stellen der homerischen Gedichte gefunden hatte (Naegelsbach, nachh. Theol. p. 150). Wenn wir nach den analogen Beispielen, namentlich in Betreff der Gorgonen und Hekatoncheiren, schliessen wollen, so müssen wir allerdings erst Hesiod die Vermehrung der Schicksalsgöttinnen zuschreiben, und dann wären die beiden Stellen der homerischen Gedichte (η, 197; Ω, 49) jünger als die Theogonie. Aber ein sicheres Urtheil ist nicht möglich. — Auch die Keren bedeuten etwas andres, als die Todesgöttin Ker (v. 211), was ihr Epitheton νηλεόποινοι und die folgende auf sie sich beziehende Schilderung beweist. Was sie bedeuten, ergiebt sich am leichtesten aus Aesch. Prometh. 167

Χ. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;

Πρ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.

wozu auch die andern bei Schoemann p. 133 not. citirten Stellen einen unzweifelhaften Beleg liefern. Wenn aber diese Rachegöttinnen auch die Uebertretungen der Götter bestrafen (v. 220), so dient die citirte Stelle des Aeschylos gleichfalls zum Verständniss, denn auf die erstaunte Frage des Chors

τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος;

antwortet Prometheus:

οὔκουν ἂν ἐκφύγοι τις τὴν πεπρωμένην.

wo man füglich auch an die Macht der Erinyen denken muss (Schol. Theog. 220). Ob der Dichter in massloser Ungeschicktheit diesen Namen noch einmal in der Mehrheit vorgebracht hat, nachdem er bereits erwähnt worden war, oder ob er auch hier einen bestimmten Zweck im Auge hatte, diese Frage ist leicht zu beantworten, wenn wir die Vorstellung festhalten, dass wir es mit einem philosophischen Kopf von mittelmässigen poetischen Anlagen zu thun haben. Ich glaube auch in diesem Fall, dass der Dichter in bewusster Absicht den Namen wiederholt hat, weil er in den griechischen Heldengedichten die doppelte Darstellung einer Ker und mehrerer Keren vorfand, und wenn er sich darin irrte, da wir heute zu der Annahme berechtigt sind, dass Homer nur eine Ker als Göttin gekannt hat, so ist das seine Sache. — In jedem Falle aber hätte Schoemann durch seine eigne Erklärung überzeugt

werden müssen, dass seine Auffassung der ersten Erinyen, die aus des Uranos Blutstropfen entstanden waren, eine falsche sei, da der Dichter nicht an zwei Stellen dieselben Göttinnen mit denselben Functionen in seiner Kosmogonie erwähnt haben würde. — Die letzten Kinder der Nacht sind Nemesis, die Göttin der gebührenden Vergeltung, das verderbliche Alter (Preller I p. 360) und die schlimme Eris, von denen der Dichter die letztere bereits als Schwester des Kriegsgottes Ares (Δ, 441) im Homer vorfand; er wich also wiederum nicht ohne Absicht von der überlieferten Vorstellung ab, indem er ihr eine andre Entstehung gab und sie dem Zeitalter des Kronos zuwies, während sie nach dem Volksglauben erst der Zeit des Zeus angehörte. Auch hier kann der Grund nicht verborgen sein, warum der Dichter seinen Mythus sich bildete. Denn indem er zum ersten Mal dem Zeitalter des Kronos, das nur in allgemeinen Zügen durch die Volkspoesie besungen war, eine genauere Schilderung widmete, war er gezwungen, einen Theil der Gottheiten, welche der alte Glaube nur im Zeitalter des Zeus sich denken konnte, der Zeit des Kronos zuzuweisen, und er that dies bei denen, deren ethische oder natürliche Bedeutung (z. B. bei den Nymphen) ihre Existenz im eigentlichen Zeitalter der Kosmogonie erheischte. Desshalb können wir den Grund nicht billigen, welchen Schoemann op. II p. 57 für Abweichungen dieser Art anführt, dass Hesiod nur solche Nachkommen dem höchsten Gott zuschreibt, welche mit seiner Güte und Weisheit übereinstimmen; wie wir überhaupt an keiner Stelle dem Dichter solche religiöse Bedenken zumuthen, wie Schoemann es öfters thut[24]. —

---

[24]) Λήθην in v. 227 hat verschiedenen Anstoss erregt: Gaisford v. 227 not.; Schoemann p. 49 und p. 136; Bergk, G. Litt. I p. 992 not. 68. Nur Lennep p. 226 übersetzt ruhig: perniciosam oblivionem beneficiorum, officiorum, legum, ohne kritische Zweifel. Die heutigen Ausleger folgen so oft nicht nur dem Scholiasten, sondern dem thörichten Joh. Diaconus, und an dieser Stelle steht doch eine sehr einfache und plausible Erklärung: πολλάκις γὰρ Ἔριδος πρός τινα γενομένης ἐπιλανθανόμεθα καὶ τῶν προσηκόντων. Der Scholiast verstand also ein „pflichtwidriges oder unangenehmes Vergessen“ darunter, und wir können die Bedeutung der traurigsten, durch den Todesschlaf erzeugten Vergessenheit hinzufügen;

Die Kinder der Eris endlich, welche sie, wie die Nacht, allein hervorbringt, sind Vergessenheit, Leid, Hunger, Trauer, Schlachten, Mordthaten, Lügen, Ungesetzlichkeit und der Eid. Wie neben dieser schlimmen (κακόχαρτος — κρατερή — καρτερόθυμος) Eris die gute aufzufassen sei Opp. 17 ff., ist von Ranke, hes. St. p. 5 und Steitz, W. und T. p. 25 gezeigt worden. — Einen Vers entnahm der Dichter der Odyssee (λ, 612).

Man hat, ausgehend von der ursprünglich physischen Bedeutung aller Mythen, behauptet, dass die Personificirung unkörperlicher Wesen, besonders ethischer Begriffe, wie Schlaf, Tod, Zwietracht jünger als die physisch-mythischen Vorstellungen sei (Petersen p. 36), und man muss zugestehen, auch wenn wir die Voraussetzung von dem physischen Charakter unter allen Umständen verwerfen müssten, dass eine solche Mythenbildung, wie sie sich an dieser Stelle der Theogonie findet, schon aus dem Grunde eine ganz sekundäre Stellung einnehmen muss, weil sie im allgemeinen nicht im Volksglauben beruhen kann, sondern aus der Speculation Einzelner hervorgegangen ist. Nebenbei ist aber nicht unmöglich, dass einige, besonders schroff und in das Menschenleben gewisser Perioden scharf einschneidende Erscheinungen auch frühzeitig im Volksbewusstsein zu göttlichen Persönlichkeiten geworden sind. Es ist daher kein Zufall, dass in den kriegerischen Zeiten der homerischen Gedichte die Begriffe des Todes, Krieges und Schreckens (Δεῖμος, Φόβος, Ἔρις, Ἄτη) in scharf ausgeprägten Persönlichkeiten erscheinen. Andre Beispiele aber, die wir genannt haben, zeigen hinreichend, dass diese Personificirung auch in andern Sphären in den homerischen

---

nur so ist zu erklären Λήθης δόμοι bei Simonides fr. 184 und Λήθης πεδίον Aristophanes Ranae 186 (im andern Sinne bei Plato), wo Kock nicht richtig die Uebersetzung „Traumesland" angiebt. Wenn aber ursprünglich Λοιμός gestanden hat, wie Heyne geglaubt hat, oder Δῆρις, wie Schoemann mit Rücksicht auf P 158 will, wie soll das schwierige Λήθη hineinverbessert sein? Wäre nicht umgekehrt die Sache eher möglich? Die hesiodische Stelle hat Vergil, Aeneis VI, 273 vor Augen, und es ist nicht unmöglich, dass er Letheque Labosque geschrieben hat, was die Herausgeber irrthümlich in Letumque Labosque verwandelt haben.

Gedichten bereits vollzogen war. Es werden also keine stichhaltigen Gründe angeführt werden können, um dieses Geschlechtsregister der Nacht für ein jüngeres, oder für ein aus verschiedenen Zeiten zusammengesetztes Machwerk zu halten, zumal die philosophische Intention des Dichters klar hervortritt, und nur durch die geringe dichterische Begabung in den Schatten gestellt wird. Und das wird Keinem einleuchten, dass solche Partieen, weil sie einen böotischen, oder wie Zenodot sagte, hesiodischen Charakter haben, der in dürftiger Nomenclatur besteht, desshalb in unserm Gedicht Verdacht erregen oder gar wegen ihres fremdartigen Eindrucks als jüngere Bestandtheile betrachtet werden müssen. Denn das Wahrscheinlichste bleibt doch bei einem so mannigfach zusammengesetzten Gedicht, dass die genealogischen Partieen ausschliesslich von dem genealogisirenden Dichter herrühren, die hymnen- oder epenartigen Stellen aber von ihm nur aus bekannten Liedern herübergenommen sind. Sollten die hesiodischen Ausleger plötzlich umgekehrt zu schliessen gezwungen werden?

§ 4. Das Meer.

Man hat in neuester Zeit, in welcher die ganze Theogonie als Trümmerhaufen von einzelnen Mythen verschiedener Länder und Stämme betrachtet worden ist, behauptet, das Geschlechtsregister des Pontos stamme von den Joniern, welche vor der Herrschaft der Achäer die Nordküste des Peloponnes bewohnten, und nehme dieselbe Stelle ein, wie im Homer die Abstammung aller Dinge von Okeanos (Petersen p. 39); aber in poetischer Form sei es böotischen Ursprungs und offenbar jünger, als die übrigen Theile der hesiodischen Theogonie. Man hat dann aus jener Notiz des Aristoteles und der Bedeutung, welche Nereiden und Okeaniden zu haben scheinen, geschlossen, dass auch in der hesiodischen Theogonie Spuren des Systems enthalten seien, dass Alles aus dem Wasser entstanden sei, ohne zu berücksichtigen, dass der ausgedehnte Cult, welchen die Nymphen genossen, den Dichter zu grösserer Ausführlichkeit veranlasste. Auch das ist behauptet worden, dass die einzelnen Theile der Kosmogonie von verschiedenen Voraussetzungen

durchdrungen seien und bald auf dieses bald auf jenes System zurückgeführt werden müssen. So ist der Standpunkt verschoben, und man vergisst den eigentlicheu Zweck, eine jede Erscheinung des kosmogonischen Systems bei dem Dichter zu erklären. Es liegt auf der Hand, dass der Dichter, welcher die Natur im ersten Weltalter abgeschlossen schilderte mit Himmel, Erde, dem leblosen Meer und den Bergen, in der weiteren Entwicklung Quellen und Flüsse, Bäche und Ströme anführen musste, oder, da sich der Grieche den Quell und den Fluss durch Gottheiten belebt dachte, weil er in der kleinsten Erscheinung der Natur ein göttliches Walten und eine göttliche Gesetzmässigkeit gewahrte, dass er den Ursprung aller dieser Götter nachweisen musste. So natürlich es aber war, das Meer (Πόντος) zum Ahnen der Meernymphen zu machen, welche sich die griechische Phantasie ausschliesslich im Meere dachte und denen sie namentlich die sanfte Bewegung des Meeres zuschrieb, so musste andrerseits der Weltstrom, der nicht unabsichtlich aus der Verbindung mit dem Himmel hervorgegangen war, der Vater der Fluss- und Quellgötter werden. Wie eine solche Vorstellung, die so einfacher Art ist, mit der Annahme vereinigt werden kann, dass sich Hesiod das Wasser als den Urquell der Dinge denke, zumal der Dichter eine solche Vorstellung im Griechischen Mythus fand, also in einfacher Weise nur wiederzugeben brauchte, das ist schwer zu begreifen. — Auch die Söhne und Töchter des Pontos gehören in dieses System, und die Bedeutung der einzelnen ist meistens durch ihre Nachkommenschaft klar, wenn auch hin und wieder besonders etymologische Schwierigkeiten sich gezeigt haben. Nereus ist bereits im Homer bekannt, wenn auch sein Name nirgend vorkommt, was wohl nur dem Zufall zuzuschreiben ist (Schoemann op. II p. 43); durch Hesiod wird er in den Mythus eingeführt (hymn. hom. II, 141). Wegen der Liebenswürdigkeit seines Wesens und wegen der seit den frühesten Zeiten verbreiteten Vorstellung, dass er ehrwürdig und alt sei, wird er zum Vater der funfzig Nereiden gemacht, und nach seinem Vorbild auch die andern Meergötter oft alt und grau geschildert (Jahn, arch. Aufs. p. 128). Er vertritt mit seinen Töchtern das glänzende, heitere, freundliche Meer, während

seine Brüder, Thaumas und Phorkys, das Wunderbare und das Gewaltige der Meereserscheinungen darstellen sollen. Die Bedeutung aller drei Götter ist durch die Etymologie, die was die ersten beiden Namen anbetrifft, den Alten schon klar war, deutlich gemacht[25]; denn nach der überzeugenden Darstellung Schoemann's p. 153 darf auch das Etymon von Φόρκυς, das die Alten in der Bedeutung von λευκός, πολιός, verstanden haben (Hesych.), als gesichert betrachtet werden (Oppian, Hal. III, 132). Auch die Töchter des Pontos, Keto und Eurybia sind in ihrem Wirken nicht unbekannt, da die erste, wie Phorkys, dem sie zum Gatten gegeben wird, über die Seeungeheuer (κήτη) herrschen soll, und Eurybia überhaupt die Gefahr, Gewalt und Kraft des Meeres ausdrückt (Τρίτων εὐρυβίης Theog. 931), wie es sich den Menschen gegenüber zeigt. Aus diesem Grunde wird ihr nach einigen der Titan zum Gemahl gegeben, der auch von der Kraft den Namen haben soll, Krios (Preller I p. 40)[26]. — So hat der Dichter das System seiner Hauptgötter des Meeres beendet, aber ob alle Geschwister des Nereus und des Phorkys der Phantasie Hesiods entstammen, oder bereits im Volksglauben vorhanden waren, ist schwer zu entscheiden. Wahrscheinlicher ist, da wir als einen Hauptzug der hesiodischen Kosmogonie betrachtet haben, das im alten Mythus vorhandene Göttersystem zu erweitern und zu ergänzen, dass Hesiod in tendenziöser Weise die Ueberlieferung verändert hat. Denn da er sich sagen musste, dass die verschiedensten Gestalten des Meeres

---

[25]) Schol. Theog. 237 Φόρκυνα τό βίαιον τοῦ πόντου· Θαύμαντα δὲ τὸ θαυμάζειν (l. θαυμάσιον). Detaillirter Diaconus p. 560 ὅτι εἰώθεσαν μακρὰ πελάγη διαπερῶντες οἱ ἄνθρωποι καὶ θάλασσαν καὶ οὐρανόν μόνον ὁρῶντες καταπλήττεσθαι καὶ θαυμάζειν τοῦ κάλλους ὁμοῦ καὶ τοῦ μήκους. Richtig dagegen Schoemann: Φόρκυς = Fόρκυς, orca. — Schol. Theog. 233 Νηρέα τὴν ῥεῦσιν λέγει, dagegen Diaconus p. 561 διὰ τό νέεσθαι ῥεῖα (vgl. Cornutus p. 132 ὁ δὲ Νηρεὺς ἡ θάλασσά ἐστιν — ἀπό τοῦ νεῖσθαι δι᾽ αὐτῆς; Etym. Magn. p. 604 ἀπό τῆς νήξεως καὶ τοῦ ῥαδίως νεῖν).

[26]) Aus demselben Grunde heisst vielleicht auch Acheloos bei Homer κρείων (Φ 194), weil er gefährlich und reissend war (Preller I p. 29); vergleiche βαθυρρείταο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο.

und die verschiedenen Beziehungen zu den Menschen unmöglich durch das Götterpaar Poseidon und Amphitrite (die der jüngeren Odyssee angehört), durch Phorkys, durch Nereus und seine Töchter ausgedrückt werden konnten, so erweiterte er dies System, indem er für die oben genannten Beziehungen neue Gottheiten schuf. Die spätere Zeit aber hielt sich weniger an diesen Mythus, sondern dachte sich das wilde Meer durch Tritonen bewegt, wofür sie in der Theogonie wenigstens den Stammvater Triton vorfand (Theog. 931), der dann von ihr in der Mehrheit gedacht wurde. So vollzieht sich der Gang der griechischen Götterlehre. Die Einheit bei Homer wird von Hesiod ausgebaut, die Einheit bei Hesiod von späteren Dichtern. In den meisten Fällen aber werden wir nicht das Entstehen eines Volksmythus als Quelle solcher Veränderungen betrachten, zumal die Zeit solcher Productivität mit den Zeiten der beginnenden Cultur zu schwinden pflegt, sondern umgekehrt, der philosophische Sinn der Dichter, welche die systematischen Theogonieen abfassen, bringt die neu erfundenen Gestalten und Mythen in den Volksglauben hinein. Wie selbständig dabei der Einzelne verfuhr, dafür legt der Umstand Zeugniss ab, dass der Meergott Proteus, dessen Verwandlungen δ, 456 erzählt werden, in der hesiodischen Theogonie keine Stelle gefunden hat, wiewohl sein Name in dem Namen der Nereide Πρωτώ wiederkehrt. Die Gabe seiner Verwandlungen aber kann als Beweis dienen, dass Schoemann's Erklärung p. 143 „das dem Ufer nächste und darum von den Schiffern zuerst befahrene Wasser" unzweifelhaft falsch ist, wie auch die Ansicht Preller's I p. 500, der Name deute auf das Uranfängliche der Fluth hin, wenig Wahrscheinlichkeit hat. Ebenso ist seine Tochter Εἰδοθέη der hesiodischen Dichtung unbekannt, was vielleicht den Grund hat, dass beide Gottheiten nur lokalen Charakter hatten, der aus ihrem Erscheinen an der ägyptischen Küste hervorgeht, und desshalb vom Dichter entweder nicht gekannt, oder absichtlich übergangen wurden. Auch Ino (ε, 333) findet sich nur in dem unechten Auszug am Schluss des Gedichtes (Theog. 976), vermuthlich auch, weil ihre Verehrung in der ältesten Zeit ein noch lokaleres Gepräge hatte, wie später (Preller I p. 494).

Die Namen der fünfzig Nereiden[27]) bilden das älteste Verzeichniss derart, da die 35 Nereiden Σ 39 ff. nicht nur unvollständig sind, sondern durch ein sprachliches Zeichen ihre jüngere Entstehung verrathen (Ἰάνασσα ohne Digamma). Dennoch ist das homerische Verzeichniss nicht als ein Auszug aus dem hesiodischen aufzufassen, da mehrere Namen darin vorkommen, die bei Hesiod nicht sind, sondern, wie das dritte Verzeichniss bei Apollodor beweist, gab es wohl verschiedene auch schon in der ältesten Zeit; und dies wird dadurch erklärt, dass von den Nereiden nur einzelne speziell verehrt wurden, im allgemeinen nur der ganze Chor in „Bausch und Bogen“ (Schoemann p. 144), so dass wir die Fülle der Namen wesentlich als Machwerke der theogonischen Dichter betrachten dürfen. Nach welchen Grundsätzen aber die ältesten Dichter solche Verzeichnisse zusammensetzten, ist von Lehrs, Arist. p. 458 gezeigt worden. Danach beziehen sich nicht alle Namen auf die Wogen und heitere Meeresstille, auf die Gewalt und Ausdehnung des Meeres, auf die Gestade und Grotten, die es bespült (Schoemann p. 143), auf die Meeresbläue, Welle und Schnelle (Lehrs, P. A. p. 99), oder auf die weissagende Eigenschaft aller Meergötter, sondern viele sind allgemeiner Natur und bezeichnen hervorragende Eigenschaften, wie sie namentlich dem weiblichen Geschlecht eigenthümlich sind, und

---

[27]) Schon die alten Grammatiker haben bemerkt, dass das Verzeichniss 51 Namen enthalte und dadurch dem πεντήκοντα κοῦραι nicht entspreche; Aristophanes, wie es scheint, und Aristarch haben daher Verbesserungsvorschläge gemacht; der erstere wollte νημερτής, ἣ (262) lesen. Valckenaer z. Ammon. p. 167 verbesserte Κυμοθόη, Σπείω τε, Θόη θ' Ἁλίη τ' ἐρόεσσα (v. 245) mit Bezug auf Σ 40, für den in den Edd. u. Mss. überlieferten Text Σπειώ τε θοή, Θαλίη τ' ἐρόεσσα, und diese Verbesserung ging in die neueren Edd. über (Gaisford, Lennep, Goettling, Paley, Welcker). Schoemann (p. 148) und Koechly haben die Ueberlieferung θοή wiederhergestellt. Lennep p. 36 verglich Apollon. Argon. I, wo im Gegensatz zu der gewöhnlichen Darstellung 54 Helden für 50 aufgezählt werden, und andre Fälle, aus denen er schloss, dass die Alten es mit den Zahlen solcher Verzeichnisse nicht zu genau genommen haben, ohne die Nothwendigkeit einzusehen, dass hier wirklich nur 50 Namen vom Dichter genannt sein können; er berief sich dabei auf Varro de Re. R. II, 11 numerus non est ad amussim etc. — Ueber βένθεα λίμνης v. 365 bei den Okeaniden vgl. Wieseler, Observationes in Theog. Hesiod. 1864 p. 8.

andre wiederum beziehen sich auf den Verkehr mit den Menschen, der besonders im Zeitalter des Kronos harmloser und befreundeter Art gewesen ist, wie zwischen den Menschen und den andern Göttern. Wohin aber der Versuch führt, so viel Namen wo möglich auf Meereseigenschaften zu beziehen, das hat, abgesehen von der bekannten Ankernymphe Εὐνείκη, welche Goettling geschaffen, in der letzten Zeit wieder Schoemann's Εὐάρνη bewiesen, der darin die Bedeutung erkennt, dass „den Heerden die am Gestade gelegenen und bisweilen vom Salzwasser überfluteten Weiden besonders gedeihlich sind", mit einer Verachtung aller sprachlichen Gesetze, die beispiellos ist. Es heisst weiter nichts, wie die „Heerdenreiche", wie Εὐνείκη die „Streitreiche", was schon Lehrs richtig erklärt hat (wenn nicht Εὐνίκη gelesen werden muss mit Apollodor I, 2), Εὐαγόρη die „Redereiche" d. h. die wohlredende, und die Nymphe Εὐδώρη (Schol. ἡ Καλλίδωρος) die „Gabenreiche". Und wie dem hesiodischen Εὐάρνη ein homerisches πολύαρνις entspricht (Β 106), so dem Εὐδώρη ein Πολυδώρη (Π, 175. Theog. 354) gewiss ohne Unterschied der Bedeutung. Warum eine Nereide die „Heerdenreiche" genannt wird, das hat sich der Dichter vielleicht selbst nicht gefragt; wir können aber antworten, mit demselben Rechte, mit dem er eine andre die „Völkergebietende" (Λαομέδεια) genannt hat. — Eine eigene Art Irrthum ist Paley's Uebersetzung von Λυσιάνασσα „den Königen Tribut zahlend" (Preller I p. 456). —

Nicht ohne Absicht ist bei dieser Darstellung der Name der Mutter Gaia, als Gemahlin des Pontos, und der Mutter Doris, als Gemahlin des Nereus übergangen worden. Ich glaube nicht, dass sie irgend eine Bedeutung haben, wie besonders in der späteren Götterlehre gerade in dieser Beziehung die grössten Schwankungen herrschen. Denn solche Dinge, dass die Okeanide Gemahlin des Nereus sei, „weil vielfältig das Meer an den Mündungen der Flüsse und Bäche sich mit dem süssen Wasser derselben verbinde", können doch wohl nur im Scherz gesagt sein. Es scheint nicht unerheblich, dass der Dichter z. B. bei Pontos das Γαίῃ μισγόμενος (v. 238) so spät nachkommen lässt, dass nicht nur Zweifel möglich gewesen sind, ob er sich Gaia auch als Mutter des Nereus denkt; denn auch

das scheint daraus hervorzugehen, dass der Dichter wenig Interesse an dem Namen der Mutter hat und ihn vielleicht, um den Vers zu füllen, hinzufügt. Ebenso schleppt der Name Doris (v. 241), wo offenbar der Dichter sich veranlasst sieht, aus dem mädchenreichen Nachlass des Okeanos vorzugreifen, wie er es noch öfter thut, wo er um Mütter in Verlegenheit ist. Wir betonen dabei den Grundsatz, dass nicht eine jede Kleinigkeit in einem Göttersystem eine ganz spezielle und wo möglich unentwirrbare Bedeutung hat, weil gerade in dem entgegengesetzten Verfahren so vielfach gesündigt wird.

§ 5. Fabelhafte Wesen des Meeres und des Landes.

Wohl kein Theil der hesiodischen Kosmogonie hat grössere Schwierigkeiten geboten, als die Erzählung von den Nachkommen des Thaumas und des Phorkys, der Brüder des Nereus, und keiner hat desshalb so viele auseinander gehende Erklärungen verursacht. Zuerst werden wir eine Vorstellung aufgeben müssen, von welcher einige Ausleger nicht lassen können, auch hier die Nachkommenschaft desshalb immer mit dem Wasser oder dem Meer in Beziehung zu bringen, weil die Väter Söhne des Pontos sind. Es ist klar, dass bei dieser Theorie schliesslich alle Kinder und Kindeskinder des Pontos und Okeanos auf das Wasser gedeutet werden müssen, so viel Gewalt man auch den einzelnen Erscheinungen dabei anthun mag. Der zweite Fehler ist, dass noch heutige Erklärer, veranlasst durch Forchhammers Hellenika, alle Schöpfungen und Personen, welche in diesen beiden Geschlechtsregistern genannt werden, im allgemeinen auf natürliche Erscheinungen zurückgeführt haben, womit man den Weg wieder eingeschlagen hat, den schon die Orphiker (vgl. fr. 28 bei Joh. Diaconus p. 604) und die mystischen Erklärer des Mittelalters, besonders Joh. Diaconus[28]), betreten haben, und den man für überwunden

[28]) Nach Joh. Diaconus ist Phorkys ein Strudel des Meeres, der von der Tiefe aufsteigt; die Grajen sind die Wellen dieses Strudels, welche den Menschen entweder zittern und beben machen oder rettend ans Land führen; die drei Gorgonen die Seefahrten des Frühlings, Herbstes und Winters; Perseus die Sonne, welche im Frühling die Wolke zerstreut,

halten sollte. Indem den einzelnen Mythen in dieser Weise Gewalt angethan worden ist, hat man den einen Gesichtspunkt ausser Acht gelassen, den wir schon einmal hervorgehoben haben, dass die hesiodische Kosmogonie nicht ein fertiges und einfaches System ist, sondern aus einer Reihe von Elementen besteht, die wegen ihres verschiedenen Charakters gesondert betrachtet werden müssen und eine verschiedene Deutung beanspruchen. In keinem Gebiet aber ist einer zügellosen Phantasie und einer sophistischen Interpretationsmanie so viel Gelegenheit zu Ausschreitungen gegeben, wie in diesem. —

Die erste Tochter des Thaumas, welche er mit der Okeanide Elektra erzeugt, ist Iris, die Göttin des Regenbogens, und wie hier nicht schwer zu errathen ist, warum der Gott der wunderbaren Meereserscheinungen zum Vater und die Nymphe, welche vom Farbenglanz ihren Namen erhalten hat, zur Mutter der Iris gemacht ist, so ist auch in der Deutung keine wesentliche Meinungsverschiedenheit vorhanden (Gerhard I p. 545. Schoemann p. 149), ebenso, wie die Beziehung als Götterbotin, als Vermittlerin des Himmels und der Erde deutlich ist. Nur das könnte man hervorheben, was auch Andre gesehen haben, dass dies wieder ein Beispiel ist, welches den Beweis liefert, dass die physische Bedeutung die spätere ist, da das Etymon des Worts auf keinen Bogen und auf keine Farben zurückgeht, sondern auf das Verbum „verkünden“ (Schol. Theog. 266; Welcker, Götterl. I p. 690; Preller I p. 409; Lennep p. 235), womit auch übereinstimmt, dass die meisten Stellen der Ilias sie nur als Götterbotin kennen, die jüngere Odyssee aber gar nicht; und daraus geht wieder hervor, dass in der Zwischenzeit der Wechsel der Bedeutung sich vollzogen hatte, so dass Hesiod nur als der Erfinder ihrer Eltern zu betrachten ist[29]). Endlich aber erkennen wir daraus, dass die

---

Pegasus der zum Himmel aufsteigende Nebel; Geryones die Wolken des Winters, Herakles die Sonne, die Rinder die Donner und Blitze, welche Herakles verjagt (?), Orthos, der Hund, bedeutet die lange Morgenröthe, Eurytion, der Hirt die langen Nächte (ὄρθρους τοὺς μεγάλους — νύκτας τὰς εὐρείας). Brauchen wir noch Forchhammer und Schoemann?

[29]) Preller I p. 410 glaubt dagegen, dass diese Verschiedenheit dadurch zu erklären sei, dass Iris mehr und mehr Dienerin der Hera allein

natürlichen Beziehungen der griechischen Mythen nicht immer vom Dichter selbst ausgegangen sind, sondern schon vor ihm in der Neigung des Volkes gelegen haben. — Weit schwieriger ist die Erklärung der beiden Harpyien, Aello und Okypete (Muetzell p. 445), wenn auch das Etymon des allgemeinen Namens schon im Alterthum erkannt worden ist (Schol. 267 ἁρπακτικὰς πνοάς. Curt. Etym. p. 247), und die Etyma der Wesen selbst keine Schwierigkeiten bieten. Unverständlich aber wird die hesiodische Stelle ganz besonders durch das räthselhafte Wort μεταχρόνιαι, welches allen Erklärungsversuchen bisher widerstanden hat (Schoemann p. 150), da weder Goettlings „celer ad instar venti“ möglich ist, noch die Uebersetzung „über den Erdboden erhoben“, selbst wenn μεταχθόνιαι zu lesen wäre. Gewiss ist auch hier eine ursprünglich einfache Vorstellung der griechischen Mythologie durch den Einfluss asiatischer Elemente vollständig verloren gegangen. Denn wenn in der Ilias die Harpyie Podarge mit dem Zephyros dem Achilles die Rosse hervorbringt, so ist dieser Mythus weit eher zu erklären, wenn man die Harpyie sich als allmächtige Göttin denkt, wie Boreas als Vater der Stuten des Erichthonios, indem die Schnelligkeit der Rosse die Veranlassung zu diesen Mythen war, als, was Schoemann p. 150 glaubt, dass Podarge überhaupt Rossgestalt gehabt habe (vgl. Voss, Myth. Briefe I p. 222), was sicherlich falsch ist. Ferner ist auch bei diesem Mythus schon vor Hesiod eine Verwand-

geworden sei. Indessen widerspricht dieser Auffassung erstens das Vorkommen der Iris in der Theogonie und in nicht viel jüngeren Gedichten als Götterbotin (Theog. 780; hymn. hom. I, 102; Alkaeos fr. 13); zweitens der Umstand, dass wir überhaupt in der kleinen Götterwelt in der Odyssee eine Abweichung von den Vorstellungen in der Ilias vorfinden (Amphitrite, Harpyien, Chariten u. s. w.); drittens die schon in der Ilias vereinzelt vorkommende Bedeutung „der Regenbogen“ (P, 547). Auffallend ist, dass während Hesiod im Katalog gesagt hatte, dass Hermes von Zeus abgesandt worden sei, um die Boreaden vom Morde der Harpyien abzuhalten, Apollonios der Iris dieses Amt übertragen hat (Argon. II, 297). Für Hesiod ist Iris Götterbotin, aber unzweifelhaft identificirt mit „dem Regenbogen“, was aus ihrer Abstammung hervorgeht. Vgl. Xenophanes fr. 13 ἥν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε, πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

lung der alten Form vorhanden, denn gewiss ist die Vorstellung der Odyssee, welche die Harpyien nur als allegorische Gewalten kennt, welche ruhmloses Vergessen und Tod herbeiführen, wesentlich von der Vorstellung in der Ilias verschieden, auch abgesehen von der Mehrzahl, welche ausnahmslos auftritt. Wie öfters, hat Hesiod nicht nur die ausgeprägte Personification, sondern auch eine bestimmte Anzahl, welche freilich von den späteren nicht festgehalten wird (Apollodor 1, 9). Aber die Darstellung Hesiods geht noch weiter, und wir erkennen in ihr wieder den asiatischen Einfluss. Denn wenn auch Strabo VII p. 302, wo Hesiods γῆς περίοδος citirt wird, und die Harpyien vorkommen, offenbar nicht nur wegen des Titels, sondern auch wegen des Inhalts corrumpirt ist (Marckscheffel p. 197; siehe dagegen Bergk I p. 1002 not. 84), so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass die Phineussage und mit ihr der Mythus von den Harpyien im Katalog erzählt worden ist (fr. 88 und 211 G.), dann aber auch, da Zetes und seine Gefährten die Harpyien verfolgen und fangen wollen, dass sie als geflügelte Jungfrauen gedacht sind. Und damit stimmt die Darstellung in der Theogonie (ηΰκομος), so viel wir aus ihrer Verstümmelung herauslesen, und besonders ihre Benennung überein; für asiatischen Ursprung aber spricht die Verlegung der Sage nach Bithynien (Apoll. Rh. II 177); nur einmal werden sie nach dem Westen verlegt und mit den Hesperiden identificirt (Preller I p. 462 not.). Die nachhesiodische Mythe machte die Harpyien bekanntlich zu schmutzigen Vögeln, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Verfasser der Naupaktien, Herodor und Pherekydes, welche die Argonautensage am ausführlichsten behandelt haben, für die ersten Schriftsteller halten, welche sie so dargestellt haben. — Fragen wir nach der Bedeutung der Harpyien bei Hesiod, so ist die Erklärung Schoemann's, sie seien „Dämonen der sausenden Stürme, Wirbelwinde und Wasserhosen", dadurch unmöglich gemacht, dass ihr Flug mit der Schnelligkeit der Winde verglichen wird, ebenso wie sie keine Vögel sein können, weil sie mit Vögeln verglichen werden. Auch daraus, dass sie Διὸς κύνες genannt werden (Apoll. II 289), ist wenig zu schliessen. Es wird wohl auch hier am wahrscheinlichsten

sein, dass Hesiod eine Art von fabelhaften Wesen, welche die Erschliessung des Ostens in Griechenland bekannt gemacht, damit gemeint habe; und wie diese meist in seltsamer Gestalt und mit fremdem Namen (vgl. Ἀδράστεια und Schoemann p. 135) herüberkamen, so gebrauchte er wieder einen mythischen Namen, welchen er in den älteren Gedichten vorfand, zumal die Bedeutung der Wörter übereinstimmend war, ein Verfahren, worauf bereits öfters aufmerksam gemacht ist. Denn auch das muss festgehalten werden, dass ältere Vorstellungen des Volksglaubens verloren gehen konnten, so dass schon die hesiodische Zeit einzelnen homerischen Erscheinungen des Mythus ebenso rathlos gegenüber gestanden hat, wie die Alexandriner und wie wir[30]). —

Wie schon unter den Nachkommen des Thaumas zwei fabelhafte Gestalten sind, so wächst die Zahl dieser Wesen in der Nachkommenschaft des Phorkys und der Keto ganz beträchtlich. Die unbefangene Kritik ist an diesem Register am wenigsten ausgeübt worden, indem ein Theil der Kritiker in allen nun kommenden Ungeheuern Personificationen der Naturkräfte, in den Helden kämpfende und siegreiche entgegengesetzte Kräfte gesehen hat, andre aber die ganze Partie als jüngeren Theil der Kosmogonie verworfen haben (Petersen p. 39 und Koechly). Und doch hatte schon Nitsch einen richtigen Weg gezeigt (Geschichte der epischen Poesie der Griechen p. 133 ff.). Die naturalistischen Ausleger helfen sich über die Klippe, welche die homerischen Gedichte bieten, leicht

---

[30]) Es ist aber auch möglich, dass Hesiod die Harpyien der homerischen Gedichte als Göttinnen des Sturmes auffasste und sie nur deutlich personificirte. Dass sie mit ihren Schwestern am fernen Westgestade wohnten, wie Voss glaubte, geht aus der hesiodischen Darstellung nicht hervor, und die homerische Vereinigung mit Zephyros ist kein Beweis dafür; sie fliegen sowohl im Katalog als auch in den Argonauticis von Osten nach Westen (Plotae, Strophades). Hesiod hat sich weder für die Iris noch für die Harpyien einen bestimmten Wohnort gedacht, und wir dürfen sie daher, wie die übrigen Götter, deren Wohnsitz nicht ausdrücklich genannt wird (πέρην Ὠκεανοῖο — περὶ γαῖαν-πόντῳ ἐν ἀτρυγέτῳ — ἐν Ἀρίμοισιν ὑπὸ χθόνα usw.), im Olymp annehmen, von wo aus sie nach Bedürfniss entsandt werden. Vgl. ἀλλὰ διὰ νεφέων ἄφνω πέλας αἴσσουσαι, Apoll. II, 187 und ἣ δ' ἀνόρουσεν Οὔλυμπόνδε Apoll. II, 300.

weg. Petersen sagt (p. 27): „diese Mythen von ursprünglich physischem Sinn wurden mit historischen Elementen versetzt und episch umgebildet“, Schoemann aber (p. 151): „sie sind gar nicht erst unter den Griechen und in Griechenland entstanden, sondern stammen, in ihren Grundzügen wenigstens, aus der früheren asiatischen Heimath und aus einer Zeit, wo die Ahnen der Griechen noch ungeschieden von den ihnen verwandten Zweigen des indo-europäischen Stammes waren“. So wird also eine autochthone griechische Sage, welche in der Kindheit des Volkes Kämpfe gegen Ungeheuer des Landes in Volksliedern feierte, vollständig negirt. Auch das wird als durchaus natürlich betrachtet, „dass oft dieselben Naturkräfte und dieselben Naturereignisse auf mehr als eine Weise personificirt und dargestellt sind“. Indessen beantworten die Ausleger die eine Frage nicht, und sie ist doch die wichtigste, als was der Dichter unsrer Theogonie diese Mythen aufgefasst hat. Dass er sie nicht im physischen Sinne dargestellt hat, geben sie zu; ich glaube auch kaum, dass der schlechteste Dichter, wie Joh. Diaconus, Forchhammer und Schoemann, einen Dunst nach dem andern und eine Sonne nach der andern in ein theogonisches System hineingebracht hätte. Es kommt darauf gar nicht an, was diese Mythen für eine Bedeutung gehabt haben (und das Fehlen im Homer erregt immer Zweifel darüber), sondern was sie in der ältesten Theogonie für eine Bedeutung haben; nur dadurch können wir zu einem Verständniss des hesiodischen Systems gelangen. Mag der eine Mythus aus der asiatischen Zeit stammen, der andre dem jonischen Stamm angehören, der dritte böotischen Charakter haben, es muss, so lange nicht mit Evidenz nachgewiesen wird, dass wirklich einzelne Theile in der hesiodischen Kosmogonie nicht gewesen sein können (und das wird schliesslich, da historische Kriterien zu wenig vorliegen, immer nur auf sprachlichem Wege möglich sein), bewiesen werden, warum der betreffende Mythus an dieser Stelle steht, und aus welchen Gründen und zu welchem Zweck er vom Dichter in Anspruch genommen ist. Und das ist nicht so schwer, wenn man bedenkt, dass der Dichter das Zeitalter des Kronos schildert, dass in dieser Zeit die ersten Menschen geschaffen sind,

und mit ihnen selbstverständlich die ersten Thiere, wie eine jede Genesis sie haben muss, die wissenschaftliche unsrer Zeit sogar an erster Stelle. Dass diese Thiere in der Zeit des Kronos trotz ihrer furchtbaren Gestalt mit den Menschen in Frieden gelebt haben, das ergiebt sich nicht allein aus der schon oben berührten Thatsache, dass sie erst in der Regierungszeit des Zeus vernichtet worden sind, sondern besonders aus dem Charakter dieses Geschlechtes selbst, das ἥcυχα ἔργα νέμοντο, ἀφνειοὶ μήλοιcι (Opp. 119). Wie aber Kyklopen und Hekatoncheiren vom wüsten Erdboden verschwinden mussten, um dem friedlichen, ersten Menschengeschlecht den Platz einzuräumen, so müssen diese Ungeheuer in der Zeit des Zeus, als die historische Menschheit beginnt, vernichtet werden, weil der feindliche, Besitz ergreifende Mensch ihres Eigenthums und ihrer Wohnsitze bedarf. — Freilich sind nicht alle Ungethüme so zu erklären, und wir sind ferne davon den so gebräuchlichen Schematismus auch hier anzuwenden. Bei einigen werden unzweifelhaft Naturkräfte zu verstehen sein, die aber wegen ihrer Furchtbarkeit den Menschen zur Bewunderung und zum Gesange bewegten, während andre mehr geographische Wunderexistenzen bezeichnen sollen. Es ist eben einfacher, einen Vulkan zu besingen, als Dunst und Nebel. — Wenn es aber auffallend sein sollte, dass ein Dichter der Theogonie die Entstehung von Ungeheuern und von gewaltigen Naturerscheinungen in seiner Kosmogonie vorgebracht hat, so müssen wir dagegen erklären, dass gerade Alles, was wegen seiner Grösse, Seltsamkeit und Furchtbarkeit die Phantasie der Dichtenden gereizt hatte und dem Dichter bekannt war, in das System der ältesten Naturschöpfungen hineingehörte, und den Dichter kein Vorwurf desshalb treffen kann. —

Ich halte also nicht die beiden Grajen Pephredo und Enyo (die Ruferin) für Personificationen gefährlicher Brandungen und Strudel des fernen Westmeers, so wenig wie die Wassernixen des Nibelungenliedes, glaube auch nicht, dass sie ihre Beinamen εὔπεπλοc und κροκόπεπλοc, welche übrigens Schoemann p. 154 in umgekehrter Reihe setzt, erhalten haben von den verschiedenen Gemüthsstimmungen des Menschen, in denen er ein Fest- oder Trauerkleid anzieht, was seltsamer Weise der

Scholiast behauptet. Sondern gerade, weil sie in der späteren Sage eine weissagende Kraft besitzen und, wenn auch gezwungen, wie alle Meergötter (Preller I p. 501) den Reisenden die Wege weisen (Apollodor II, 4, 1), sind sie für nichts anderes als Meergöttinnen zu halten, wozu nicht nur der allgemeinere Name Φορκίδες (Aesch. Prom. 794. Schol. Theog. 273) vortrefflich passt, den sie führen, sondern besonders eine andre Tochter des Phorkys, welche die Odyssee kennt (α 72), Thoosa, die Mutter des Polyphem. Zwar nennt Preller I p. 459 Thoosa „die stürmische Meeresfluth", indessen ist klar, dass gerade das homerische Θόωσα δέ μιν τέκε νύμφη, Φόρκυνος θυγάτηρ auf weiter nichts weist, als auf eine Wassernymphe, die den Nereiden ähnlich ist, was wohl mit ein Grund war, warum der Schol. Σ 38 glaubte, dass Homer überhaupt den Proteus oder Phorkys sich als Vater der Nereiden gedacht und den Nereus gar nicht gekannt habe. Ich betrachte aber mit Robinson und Paley die detaillirenden Verse 271—272 für jüngere Zuthat, ebenso wie die Schilderung der Kyklopen, die aus den älteren Liedern oder aus späteren unschönen, orientalischen Vorstellungen entstanden sind, welche bekanntlich in Griechenland immer mehr auf die Spitze getrieben wurden (vgl. Aesch. Prom. und Apollodor II, 4, 1) und ausarteten. Ich bin aber auch der Meinung, dass der Dichter sich diese Meergöttinnen nicht alt gedacht habe, so wenig wie Homer die Thoosa, weil er ihnen sonst nicht Epitheta gegeben hätte, welche nur Zierden jüngerer Nymphen sind, und dass jener Zusatz gewöhnlicher etymologischer Art ist, wie er in der Theogonie so oft vorkommt, und von Rhapsoden herrührt, welche den Namen auf diese Weise deuteten. Vielleicht hängt der alte Name mit gurges (Skt. gargaras, Curtius p. 435) zusammen[31]). —

---

[31]) Auch diese Darstellung ist ein Beweis, wie wenig der Dichter sich für verpflichtet hielt, ältere Vorstellungen beizubehalten, da Ἐνυώ bei Homer Kriegsgöttin ist (Lehrs, Arist. p. 179), und andrerseits, wie geringen Einfluss seine Darstellung auf die spätere Mythenbildung hatte, in welcher die Zahl seiner Grajen niemals festgehalten ist (Aesch. Prom. 795. Apollodor II, 4, 2). — Der Name Θόωσα hat gewiss dieselbe Bedeutung, wie der der Nereiden Θόη, Ἱπποθόη, der Okeanide Ἱππώ, und andre; vergleiche dagegen die kindliche Erklärung Roscher's bei Fleckeisen,

Auch bei den drei Gorgonen, Stheino, Euryale und Medusa kann am wenigsten aus den Namen nachgewiesen werden, dass sie „Ausdruck des schönleuchtenden und zugleich zauberisch schreckbaren Mondesglanzes" sind oder „atmosphärische, mit dem Mond zusammenhängende Dünste" bedeuten sollen, wobei z. B. Interpretationen, wie Σθεινώ die „kräftig Wirkende" zu Hülfe genommen werden müssen. Die Erklärung, dass sie etwas derartiges bezeichnen sollen, beruht eben auf der Hypothese, dass die Söhne der Medusa, Chrysaor und Pegasos „Gewitterwolke und befruchtender Regen" (Schoemann op. II p. 207. Theog. p. 158. Preller II p. 59) bedeuten, und da die Eltern der Medusa Meeresgötter sind, so muss sie selbst, wie die Geschwister etwas von der Natur des Wassers und der Wolken haben, d. h., um es mit einem Wort auszudrücken, sie muss „Dunst" sein, und dann bleibt für Perseus, ihren Mörder, nur noch „die Sonne" übrig. Es ist nicht zu leugnen, dass man später in Griechenland selbst alle diese Beziehungen herausgefunden hat; aber so wenig, wie man nachweisen kann, dass in der homerischen Sage, welche nur eine Gorgo kennt, und welche nur an einer, wenn auch von Aristophanes angefochtenen Stelle (Ξ 320), den Perseus als Sohn des Zeus und der Danae nennt (Lobeck Aglao. p. 286), welche endlich von der Gorgo nur das Schrecken verbreitende Antlitz erwähnt (κεφαλή, ὄμματα), dieser Mythus so aufgefasst ist, so wenig kann diese Behauptung von der hesiodischen Theogonie aufgestellt werden. Denn man würde doch mindestens mit der Deutung der Eltern unsres Sonnengottes in Verlegenheit gerathen und mit dem Umstand, dass nicht nur noch ein andrer Perseus in der Ilias vorkommt, ein Sohn des Nestor, sondern auch ein Nachkomme des Perseus, und eine Perse, welche doch schwerlich alle Sonnen sein können, zumal Herakles auch schon Sonne sein soll. Ferner hat man hier wieder gedeutelt, warum Poseidon gerade die Medusa auf weichem

Jahrb. 1873. Heft 10). — Die Bedeutung von Πεφρηδώ ist unbekannt: s. Schol. Theog. 273; Schoemann p. 154. — Eine falsche Ansicht ist es, wenn Gerhard I p. 583 von den Grajen sagt: „Schöne Wangen werden wol nur aus Irrthum ihnen beigelegt", da die hesiodische Darstellung mit der späteren nichts zu thun hat. Dasselbe dachte schon Seleukos.

Eppich umarmt (Schoemann op. II p. 208 not. 105). Warum umarmt in der Odyssee gerade er des Phorkys Tochter Thoosa? Ich denke doch, wenn die Götter verliebte Neigungen hatten, so suchten sie sich weibliche Wesen aus, die nicht in zu grosser Ferne lebten. Und auf wen sollte wohl die Liebe des Meergottes eher fallen, als auf eine Nymphe des Wassers, die er in einem schwachen Augenblick, als sie auf üppigem Grase eines meerumspülten Eilands ruhte oder sich schmückte, überraschte und in Liebe umfasste? Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass der Gorgonenmythus einmal bedeutet hat oder haben kann, was die heutigen Mythologen annehmen; aber in der homerischen Zeit bedeutet er es sicherlich nicht, und in der hesiodischen Theogonie, die in diesem Punkt mit Homer übereinstimmt, auch nicht. Wie bei andern Mythen hat Hesiod seine Sage nach der homerischen ausgebaut, d. h. mit Bewusstsein verändert, indem er in polytheistischer Neigung die Zahl der überlieferten Wesen vergrösserte und fixirte. Desshalb war er gezwungen die eine der Gorgonen sterblich darzustellen, weil sie im Homer bereits in der Unterwelt vorkam (λ, 634), während die beiden andern unsterblich sind. Ob aber die homerischen Gedichte die Ermordung durch Perseus gekannt haben, oder nicht, können wir heute nicht entscheiden; das erstere ist aber wahrscheinlicher (Lennep, Theog. p. 241). — Der unbefangene Kritiker kann in der hesiodischen Schilderung nur Meernymphen erkennen, welche mit den Grajen im äussersten Westen wohnen, jenseits des Okeanos (Lennep, Theog. p. 239; Völcker, Myth. Geogr. p. 17), wo auch die Hesperiden die goldenen Aepfel hüten, d. h. es sind die Meernymphen des äussersten, ausgebreiteten (Εὐρυάλη) Meers, nämlich des atlantischen, und wenn ihre Schilderung später mit Grauen verknüpft ist, so möge man das auf die Berichte von den Gefahren des Oceans schieben; die hesiodische Darstellung ist ferne von einer grausigen Schilderung. Wenn man aber weiter deuten will, so liegt auch die Bedeutung des Perseus, der die atlantische Nymphe überwindet, sehr nahe. Dass der Osten und Westen, als sie zuerst durch Seefahrer bekannt wurden, am meisten für den Wohnsitz seltsamer oder schrecklicher göttlicher Wesen ausgesucht wurden, das war der natürlichen

Ausschweifung der Phantasie angemessen, und unser deutsches Mittelalter hat dieselbe Ausschweifung bewiesen[32]). —

Der irdische Sohn der Medusa, Chrysaor erzeugt mit der Okeanide Kallirrhoe den „Brüller“ Geryoneus (Joh. Diaconus p. 564 und Curtius p. 168), der von Herakles erschlagen wird, oder „die Nebel erzeugen die winterlichen Stürme, welche von der Sonne vertrieben werden“. Man erkennt auch hier in der Deutung des Joh. Diaconus die Uebereinstimmung mit den neueren Mythologen und mit Schoemann. Es ist der Dunst in der zweiten Auflage. Wie aber das einfache Wort der „Rufer“ (γηρύεσθαι heisst sogar hymn. hom. III, 426 „singen“; vgl. Schol. Theog. 28) zum winterlichen Sturm wird, das ist ebenso wenig erörtert, wie man Μέδουσα übersetzt: „die im Luftraum waltende“, bei Εὐρυάλη an die weite Bahn des Mondes denkt, Χρυσάωρ (Movers p. 18) für ein Fremdwort hält und mit „Gewitter oder Regenwolke“ wiedergiebt (Gutschmidt im Rh. Mus. XIX p. 399 und Schoemann p. 159). Auch das versucht man zu erklären, warum er drei Köpfe hat; es könnte auf die drei Wintermonate gehen. Und warum haben die Hekatoncheiren hundert Arme? Giebt es darauf auch eine Antwort? Die Heerden des Geryoneus sind die Sommer-

---

[32]) Die knappe Erzählung Hesiods lässt die Frage unbeantwortet, warum der Dichter die Schrecklichkeit des Gorgonenantlitzes, wie sie Homer stets hervorhebt, in der Schilderung nicht nur gänzlich übergeht, sondern auch durch das λυγρὰ παθοῦσα (v. 276) den Leser bewegt, weit eher an ein unglückliches Wesen zu denken, das unverdient leidet, als an ein Ungeheuer, das vertilgt wird. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass so sehr die homerische und hesiodische Darstellung eine jede physische Deutung ausschliessen, dennoch die hesiodische von einer andern Vorstellung ausgegangen ist, oder gar auf eine andre Art Wesen den homerischen Namen übertragen hat. Auch die Liebe des Poseidon ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν ist schwer verständlich, wenn wir uns den Gegenstand seiner Liebe, wie Aeschylos, ausmalen

δρακοντόμαλλοι Γοργόνες βροτοστυγεῖς
ἃς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδὼν ἕξει πνοάς (Prom. 799),

oder wie Apollodor II, 4, 2 εἶχον δὲ αἱ Γοργόνες κεφαλὰς μὲν περιεσπειραμένας φολίσι δρακόντων, ὀδόντας δὲ μεγάλους ὡς συῶν, καὶ χεῖρας χαλκᾶς, καὶ πτέρυγας χρυσᾶς, δι' ὧν ἐπέτοντο. — Ich meine, etwas vorsichtiger und geschmackvoller waren die alten griechischen Götter in ihren Neigungen. —

monate, der Hirte Eurytion, der sie bewacht, die Ueberschwemmungen und Regengüsse, der Hund allein geht leer aus (Schoemann p. 161), und man hätte ihn doch so leicht zum Hagel machen können. Auf diese Weise erhalten wir folgende erbauliche Genealogie:

Atmosphärischer Dunst — Wasser
(Gorgo) (Poseidon)

Befruchtender Regen, Gewitterwolke
(Chrysaor) (Pegasos)
verm. mit Wasser (Kallirrhoe)

Winterlicher Sturm (Geryoneus)

Wir haben also einen „Dunst“ zur Grossmutter, einen „befruchtenden Regen“ zum Sohn und einen „Sturm“ zum Enkel; durch Vereinigung mit Wasser wird alles erzeugt, und die Sonne tritt immer als Popanz den Liebenden in den Weg. Wem dieser vorsündfluthliche Roman des Joh. Diaconus, der heute wieder aufgerührt wird, nicht gefällt, der schreibe es sich selber zu; schön ist er und verdient von Scheffel besungen zu werden. — Auch hier wird nicht erwähnt, warum der befruchtende Regen später καρτερόθυμος genannt wird, oder der winterliche Sturm κάρτιστος ἁπάντων βροτῶν (im Anhang der Theogonie), so wenig wie das Epitheton des Perseus πάντων ἀριδείκετος ἀνδρῶν (Heyne z. Apoll. p. 116), und die Erklärung Schoemann's p. 280 dürfte doch nicht genügen; man erklärt Erythia, weil das so schön zur Abendröthe passt, aber Tiryns, die heilige, wird übergangen, weil sie das einzige irdische Element in dieser überirdischen Mythe ist (vgl. Gerhard II p. 212). Wie es ferner möglich sei, dass günstige Erscheinungen der Natur ungünstige hervorbringen sollen und umgekehrt, dafür wird der Grund auch nicht angegeben, wenn wir eben nicht annehmen wollen, dass von der ganzen Genealogie nichts auf eine ältere Zeit zurückgehe, sondern Alles von Hesiod zusammengestellt sei in einer Zeit, wo die physische Bedeutung der Mythen bereits verloren gegangen war, eine Annahme, welche durch die homerischen Andeu-

tungen widerlegt wird. — Wieviel richtiger hat schon Gerhard II p. 212 (und nach ihm Nitsch) über Herakles und seine Thaten geurtheilt. „Im Charakter des Herakles, wie die griechische Sage ihn ausgeprägt hat, macht zuvörderst die nationale, geschichtliche sowohl, als sittliche, sodann die, zum Theil auf ausländischem Element beruhende, symbolische und religiöse Bedeutung desselben sich geltend. Geschichtlich gefasst, erscheint er uns schon nach Massgabe der von uns berichteten Oertlichkeit als echt hellenischer, die Götter der Urzeit nicht weniger als deren Wildheit bekämpfender Held; als ein Landeswohlthäter, welchem die sichtlichsten Vortheile des Landes, Quelleröffnungen, Kanäle und die Austrocknung von Länderstrecken, sammt schädlicher Thiere Vertilgung beigelegt werden.“ —

Eine wesentlich andre Bedeutung hat Echidna, Tochter des Phorkys und der Keto (Schoemann p. 161 not. 1; dagegen Heyne und Lennep p. 245)[33]), und der Dichter hat diese Verschiedenheit zum Ausdruck gebracht, indem er zum ersten Mal von der menschlichen Gestalt abgewichen ist und eine halb menschliche halb thierische gewählt hat. Auch diese Steigerung in dem Geschlechtsregister des Thaumas und des Phorkys macht es wahrscheinlich, was wir behauptet haben, dass der Dichter sich die ersten Geburten, Iris, Harpyien, Grajen und Gorgonen mit einem menschlichen Körper gedacht hat,

---

[33]) Es ist wunderbar, dass die alten Erklärer über die scheinbare Schwierigkeit der ἣ δὲ (295, 319, 326) so ruhig hinweggegangen sind; daher auch v. 319 die abweichende Ansicht des Scholiasten, der nicht die Echidna, sondern die Hydra als Mutter der Chimaira betrachtet, und v. 326 die Meinung des Joh. Diaconus, dass nicht die Echidna, sondern die Chimaira Mutter der Sphinx sei. Nur bei 295 ist unzweifelhaft Keto Mutter der Echidna. Wir werden auch hier gut thun, die Bedeutung der Frage nicht zu betonen, da in den beiden genannten Fällen der Dichter selbst mit seiner Ungenauigkeit das geringe Interesse dabei verräth. Vgl. Muetzell p. 453; Schoemann p. 161 und 163. Gutschmidt im Rh. Mus. XIX p. 399 nimmt an, dass nach Hesiod die Echidna Tochter des Chrysaor und der Kallirrhoe sei und bezieht merkwürdiger Weise den letzten Namen auf die heissen Quellen des vulkanischen Bodens in Phrygien, wohin er das Lager des Typhon und der Echidna verlegt. — Dieselbe Ansicht bei Th. Bergk, Jahrb. f. Philol. 81, p. 407.

ohne auffallende Züge, wenn er sie nicht, wie bei den Harpyien hinzufügt. Denn der Uebergang von ihnen zu dem dreiköpfigen Menschen ist nicht zu verkennen, der ausdrücklich sterblich genannt wird, und von ihm wieder zu dem halbthierischen Ungeheuer, der Echidna, bis der Dichter mit den vollständig thierischen Ungeheuern, Orthos, Kerberos, Hydra, Chimaira, dem Löwen und dem Drachen endet. Ferner sind aber diese Schilderungen, die von göttlichem Ursprung bald sterbliche bald unsterbliche Nachkommen erwähnen, auch ein Beweis mehr, dass der Dichter sich eine Menschenperiode bei diesen Schöpfungen denkt, denn der Begriff des Sterblichen ist mit einer exklusiven Götterwelt nicht zu vereinen. Der Dichter kann sich dabei nicht allein auf die Vernichtung der Ungeheuer in der Heroenwelt beziehen, da das ausdrückliche Betonen einer unsterblich geborenen Erscheinung (ἀθάνατος, ἀγήραος) zum Gegensatz hat, dass neben solchen Geschöpfen auch sterbliche in diesem Weltalter unter Kronos erzeugt werden. — Der Mythus der Echidna ist vom Mythus ihres Gatten Typhaon nicht zu trennen, da offenbar der Dichter den homerischen Typhoeus zu seinem Typhaon benutzt hat (B 784), indem jener Typhoeus und diese Echidna in das Gebiet der Arimer in Kilikien verlegt werden (Pindar Pyth. I, 32; Lennep p. 246; Schoemann op. II p. 371; Welcker, Trilogie p. 316 not.). Eine grosse Schwierigkeit jedoch besteht darin, dass der Dichter den Typhoeus erst unter der Regierung des Zeus, also in der dritten Weltepoche geboren werden lässt (Theog. 821), wesshalb Kinder von ihm im Zeitalter des Kronos nach gewöhnlichen Gesetzen für eine Unmöglichkeit gehalten werden müssen. Noch seltsamer hatte früher Goettling erklärt, dass dieser Typhaon, der Gatte der Echidna, ein Sohn des Typhoeus sei, offenbar nur bewogen durch das unechte ἄνεμον und v. 869. Auch hier, müssen wir gestehen, stellt sich eine Schwierigkeit in den Weg, welche so wenig ganz gehoben werden kann, wie die Verschiedenheit der Titanen im Zeitalter des Uranos und in der Titanomachie (φάλαγγες), die ihres Sitzes, wofür bald der Othrys, bald der Himmel angegeben wird (v. 820. Schoemann p. 240), und andre Dinge in der hesiodischen Theogonie. So sind beide Typhoen

identificirt worden (Schoemann op. II p. 368), obwohl der Typhaon in östlicher Gegend zu denken ist, der hesiodische Typhoeus aber unzweifelhaft in Sicilien (Schoemann p. 244 not. 2; wie der Aetna auch im Katalog genannt wurde). Indessen, da das Lager des Typhoeus wirklich in verschiedenen Gegenden gedacht worden ist, ein drittes z. B. im Parnass war (Scut. Herc. 32; Schoemann p. 369), ein viertes im Kaukasos (Apollon. II, 1213), und da wir einem so alten Dichter in solchen Kleinigkeiten, namentlich, wo sie einen Vater oder eine Mutter betreffen, die genannt werden müssen, einige Ungenauigkeit durchlassen müssen, so mag auch der Typhaon passiren[34]). Schoemann's Gründe aber beweisen nur, dass in späterer Zeit beide Namen gleich gebraucht sind, für Hesiod beweisen sie nichts. —

Dass Echidna auf eine vulkanische Gegend sich bezieht, und nicht wie Joh. Diaconus p. 565 glaubt, auf Wirbelwinde, die in Höhlen entstehen, scheint heute eine ausgemachte Sache zu sein, und die angeregten Zweifel, ob dieser Vulkan in Kilikien, Phrygien, Mysien oder Persien zu suchen sei, sind für die Erklärung der Sache selbst gleichgültig. Jedenfalls ist die hesiodische Echidna verschieden von der, welche Apollodor I, 2, 1 in Arkadien schildert, als Tochter des Tartaros und der Gaia (Lennep p. 246). Man begreift, dass die ältesten Dichter, welche von einer solchen Naturerscheinung hörten, sie einerseits auf göttliche Herkunft zurückführten, andrerseits das Wunderbare durch eine wunderbare Gestalt auszudrücken bemüht waren, und dass dann, Jahrhunderte später, als der ursprüngliche Sinn vergessen und abhanden gekommen war, diese Gebilde zu einfachen Ungeheuern herabsanken, von denen man sich die ältesten Weltperioden angefüllt dachte. Bei dem Mythus von der Echidna möchte aber auch darauf zu achten sein, dass die Fassung, in welcher der Dichter ihn vorbringt, im Gegensatz zu der sonstigen Kürze der Darstellung, einen

[34]) Die geschraubte Erklärung Petersen's p. 40, dass „eine früh verloren gegangene Unterscheidung des Typhon und Typhoeus desshalb anzuerkennen sei, weil der durch Typhon bezeichnete Wirbelwind gewöhnlich bei vulkanischen Ausbrüchen vorkomme", wird schwerlich Jemandem einleuchten.

liedartigen Charakter hat, welcher sowohl zu beweisen scheint, dass der Dichter dieses Lied vorgefunden hat, als auch, dass der ursprüngliche Verfasser diese vulkanische Kraft als noch nicht erloschen kannte und ihr eine ewige Dauer voraussagen wollte. Die Ausleger aber, welche die ganze Nachkommenschaft des Phorkys und der Keto auf ein Wassersystem zurückführen wollen (Forchhammer; Schoemann op. II p. 193 und Petersen p. 39), werden hier, wie später, ihre Noth mit der Erklärung haben, aber sie sind gewöhnt, nur das zu erklären, was in ihre Hypothesen hineinpasst, das Andre zu übergehen. —

Dagegen wird der ursprüngliche Mythus von der lykischen Chimaira, der Tochter der Echidna, welcher unzweifelhaft älter, als die homerische Poesie ist (Lennep p. 254), da er in ihr in breiter epischer Erzählung vorliegt (Z 155 ff.), einen andern Sinn schon desshalb haben, weil die Chimaira auch in der ältesten Gestalt der Sage, welche wir kennen, sterblich, die Echidna unsterblich ist. Wenn daher im allgemeinen an der ursprünglichen Bedeutung dieses Mythus nicht zu zweifeln ist (und in diesem Falle ist die Bemerkung des Joh. Diaconus p. 565, 15, der offenbar einen Krater, κοίλανσις, schildert, ohne es zu wollen, von hohem Werth), und heute wohl nicht mehr gezweifelt wird (Paley p. 190; Schoemann p. 163 und op. II p. 190), ja sogar ein englischer Reisender in dem lykischen Yanah Dah, einem immer brennenden Vulkan, die Chimaira wiedererkannt hat (Charles Fellows, travels in Asia Minor p. 372, bei Paley), so sind doch hinsichtlich der detaillirten Deutung Einzelheiten hervorzuheben. Es ist kein Gewicht darauf zu legen, dass die Gestalt der Chimaira, wie sie Hesiod schildert, nämlich einer dreiköpfigen, von der homerischen abweicht (Muetzell p. 454 ff.), wiewohl ich auch überzeugt bin, dass der Dichter absichtlich und nicht aus Missverstehen der homerischen Verse, seinem Ungeheuer diesen Körper gegeben hat; wie Apollodor II, 3, 2 eine dritte Gestalt der Chimaira angiebt. Doch kann bei der heutigen Erklärung der Umstand nicht ohne Einfluss sein, dass die homerische Mythe den Pegasos nicht kennt, Hesiod ihn aber bei dem Kampf gegen die Chimaira voranstellt; denn davon

wird Lennep p. 255 Niemanden überzeugen, dass Bellerophon in der Theogonie dargestellt sei auf dem Pegasos reitend, und der letztere dem Ungeheuer einige Huftritte gebend, zumal Apollodor ausdrücklich bemerkt, was auch bei dem Gebrauch des geflügelten Rosses wahrscheinlich ist (Theog. 284), dass Bellerophon mit dem Pegasos sich in die Lüfte gehoben und dann die Chimaira getödtet habe. Die naturalistischen Erklärer, welche Pegasos als Gewitterwolke auffassen, müssen in diesem Mythus Bellerophon nicht allein als den Sonnengott betrachten, sondern als Himmelsgott, also auch als Donnergott, und damit stimmt überein, dass er einen derartigen Cult in Korinth wirklich gehabt hat (Pausan. II, 2, 4; Fischer, Bellerophon p. 2). Nun aber weiter. Der Donnergott reitet auf der Gewitterwolke und schleudert Blitze gegen die Chimaira? Können wir glauben, dass die Griechen jemals einen solchen Mythus erfunden und besungen haben? Und übersehen die Erklärer dieser Art vollständig, dass sie in den andern physischen Mythen die Erklärung niemals auf einen Gott bezogen haben, sondern auf die Naturerscheinung selbst? Ich meine also, Perseus, welcher die Nebel zerstreut, ist die Sonne, nicht der Sonnengott, Herakles, welcher die Heerde des Geryoneus entführt, ist die Sonne, welche die Sommermonate zurückführt, also — Bellerophon, welcher auf dem Pegasos reitet — die Sonne, oder nein der Blitz, oder der Donner, der auf der Gewitterwolke reitet? Aber Bellerophon ist weder Blitz noch Donner, sondern ein Gott wie Zeus (plane ad Iovis instar, Schoemann op. II p. 191). Hier hat die Erklärung ein Ende. Man kann sich den Bellerophon denken, wie er Blitze gegen den Vulkan schleudert, gerade wie Zeus es gegen das Lager des Typhoeus thut (B 782), aber ihn auf einer Gewitterwolke reitend zu denken, dazu gehört mehr als gewöhnliche Phantasie. — Doch weiter. „Wenn die Vulkane thätig sind, so entstehen über ihnen auch Gewitter in der Luft, es donnert, und zahlreiche Blitze fahren nieder, und dies wird nun aufgefasst als Kampf des himmlischen Donnergottes gegen den Dämon des feuerspeienden Berges“ (Schoemann p. 164). Die Theogonie hat einen solchen Kampf gegen Typhoeus aufbewahrt v. 820 ff., und er ist von Preller I p. 55

(3 a.) vortrefflich wiedergegeben; die homerischen Gedichte kennen denselben Typhoeus schon „gebändigt, wenn auch widerstrebend“ (denn das zeigt einerseits das εὐναί, welches doch das Ungeheuer nicht von der Geburt an hat, andrerseits das ὅτε τ' — ἱμάσσῃ); weder Homer noch Hesiod kennen einen solchen Kampf gegen die Chimaira, denn dort heisst es kurz καὶ τὴν μὲν κατέπεφνε, in der Theogonie τὴν μὲν Πήγασος εἷλε. Daraus ergiebt sich aber mit Evidenz Folgendes, was die Ausleger übersehen haben, obwohl es für das Verständniss der Dichter von Bedeutung ist. Homer schildert mit dem Typhoeus einen Vulkan, der früher eine grosse Gewalt hatte und im Erlöschen begriffen ist, Hesiod einen Vulkan, dessen grossartiger Ausbruch zu seinen oder dessen Ohren gekommen ist, von dem das Stück eigentlich herrührt (dass beide denselben Namen haben, ist von Preller erklärt); in dem Mythus von der Chimaira aber ist diese physische Bedeutung vollständig abhanden gekommen, und nur das θεῖον γένος und das πῦρ πνείουσα, das aus alten Liedern sich erhalten hat, lässt einen ähnlichen Ursprung vermuthen, wiewohl bekanntlich auch die Stiere des Jason φλόγ' ἀπὸ ξανθᾶν γενύων πνέον καιομένοιο πυρός (Pindar, Pyth. IV, 225). Auch das Auferziehen durch den König Amisodarus von Lykien, den Vater der Mitkämpfer in Troja (Π, 328), beweist, dass für den Dichter der Ilias die Chimaira nur ein Ungeheuer ist, das ein Menschenalter vor dem trojanischen Krieg erlegt worden war; und dies stimmt etwa mit der Chronologie von Ζ 206 überein, wo Glaukos Enkel des Bellerophon genannt wird. Das Ross Pegasos aber, diese ἀπὸ τῶν πηγῶν σεύουσα καὶ ὁρμῶσα ἀναθυμίασις des Joh. Diaconus und die Gewitterwolke Schoemann's, darf mit Recht als eine Erfindung des Dichters Hesiod gelten, wie die ganze Geschmacklosigkeit seiner Schilderung zur Genüge beweist, wird aber schwerlich in den beiden Mythen, in denen es vorkommt, eine Naturerscheinung bedeuten[35]). —

[35]) Die älteren Erklärer haben keinen Anstoss an προλιπὼν χθόνα μητέρα μήλων genommen (vgl. Joh. Diaconus ἀνελθὼν ἀπὸ τῆς γῆς). Erst Lennep machte darauf aufmerksam, dass dieser Zusatz bei Homer nur bei gewissen Ländern gebraucht werde, wogegen χθών die Attribute

Die beiden Hunde, Orthos und Kerberos, deren Namen Homer nicht kennt, die kräftigen Söhne der Echidna und des Typhaon, haben das seltene Geschick gehabt, von der neusten hesiodischen Kritik keine physische Deutung zu erlangen, offenbar, weil man nicht viel Kopfzerbrechen an so untergeordnete Geschöpfe verwenden wollte. Wieviel Deutungen aber im Ganzen darüber existiren, das hat Schoemann op. II p. 197 ff. zusammengestellt, und wem es Vergnügen macht, der sehe nach und staune. Dennoch hätten die physischen Erklärer hier eine so vorzügliche Gelegenheit gehabt, ihren Witz zu prüfen, indem sie z. B. die Frage aufwarfen, wie das Ungeheuer Echidna, das halb Mädchen, halb Schlange ist, einen Hund oder einen Löwen gebären konnte, oder in ihre Sprache übersetzt, wie ein Vulkan in Asien eine Ueberschwemmung in Argolis hervorbringen könne, die Ausdünstung bei Theben und die Feuchtigkeit von Nemea, oder was für ein Unterschied gewesen wäre, wenn nicht Echidna, sondern Chimaira diesen oder jenen Dunst erzeugt hätte, da das ἡ δ' ἄρα v. 326 ungenau ist, oder warum der Hund Orthos zum Vater der thebanischen Ausdünstung gemacht ist, und nicht Typhaon, und ähnliches. Wir glauben wohl, dass Antworten darauf möglich gewesen wären, aber von welcher Beschaffenheit, fragen wir nicht[36]. —

πολύφορβος, πουλυβοτείρη habe. Danach Schoemann p. 158 not. 3. Ich möchte glauben, dass diese Verse 284—286 aus dem Zusammenhang gerissen sind und einen andern Anfang gehabt haben, nach welchem das μητέρα μήλων sich wirklich nur auf ein bestimmtes Land bezogen habe, nicht aber auf die Insel der Hesperiden (Clericus bei Lennep p. 242); bin also damit einverstanden, wenn Koechly 284 und 286 streicht, möchte aber auch dann v. 285 entbehren. Die Stelle ist auch wegen des βροντὴν φέρει zu albern. Jüngere Belege dafür, wie Schol. Arat. 205 sind eben aus Hesiod geschöpft und beweisen nichts.

[36]) Es ist nicht auffallend bei der schon hervorgehobenen Neigung zu geschmacklosen Schilderungen, dass der homerische κύων στυγεροῦ Ἀΐδεω hier funfzig Köpfe erhält, später drei und noch später hundert. Auch ein Schlangenschweif und Schlangenköpfe auf dem Rücken werden ihm beigelegt (Apollodor II, 5, 12). Die bildliche Darstellung begnügte sich meist mit drei Köpfen. Ebenso erhält die Hydra bei Alkaeos neun, bei Simonides funfzig Köpfe. Dass der Mythus von unterirdischen Tönen

Demnach bleiben von der Nachkommenschaft der Echidna noch die lerneische Hydra übrig, welche von Herakles getödtet wird, die thebanische Sphinx und der nemeische Löwe. Je weiter die Erklärungen derer auseinandergehen, welche unter allen Umständen jeden Mythus physisch erklären wollen, um so mehr sind wir wohl zu Zweifeln über jede derartige Interpretation berechtigt. Wenn fünf grosse Kritiker, Hermann, Forchhammer, Paley, Preller und Schoemann die Sphinx z. B. erklären, und der erste sagt, sie bedeute die Hitze, der zweite die Kälte und den Frost, der dritte Pestilenz, der vierte einen Würgengel, der fünfte die vulkanische Ausdünstung (Schoemann op. II p. 192 und Theog. p. 164), so können wir ziemlich sicher gehen, wenn wir alle Erklärungen für falsch halten, am sichersten für falsch aber die, welche mit Joh. Diaconus p. 567, 25 übereinstimmt, d. i. Forchhammer's. Wenn ferner von den grossen Mythologen, welche Griechenland besucht haben, Forchhammer sagt, der nemeische Löwe sei die Nässe der Ebne (Hellen. I p. 213) — denn das müsse jeder begreifen, der das Thal von Nemea gesehen hat —, und Preller II p. 132, er sei die Gluthhitze — denn das müsse auch jeder begreifen —, so ist es wohl das beste, vorläufig keine Erklärung für begreiflich zu halten. Und wenn endlich von der Hydra gesagt wird, sie bedeute Ueberschwemmungen der Vorzeit, welche durch die Luft (Hera), nämlich den Regen genährt werden, Herakles könne aber hier nicht die Sonne sein, weil das nicht passe, sondern müsse wirklich ein vorzeitlicher Mensch sein, durch dessen Arbeit das Land trocken und urbar gemacht werde (Schoemann p. 162), so preisen wir die glücklich, welche eine solche Erfindungsgabe hinsichtlich der Mythen haben. Auch in der nemeischen Sage (nach Schoemann) muss Herakles seine Bedeutung als Sonne aufgeben, weil das nicht passt,

---

beim Vorgebirge Tainaron entstanden sei, vermuthete Lennep p. 249 nach Pausan. III, 25. Die Etymologie des Wortes ist nicht klar. Vgl. Schol. 311 (κέαρ βιβρώσκειν); Welcker, Tril. p. 130 (= Ἔρεβος); Lennep p. 250; Schoemann op. II p. 198 not. 74; Theog. p. 162 not. 2; Paley p. 189 (κερ = κορ, κορκορυγή). Die Schilderung seiner Thätigkeit Theog. 769 — 773. — Nach Gutschmidt beziehen sich auch die Mythen vom Kerberos und der Hydra auf vulkanische Gegenden.

und vorzeitlicher Mensch sein, der wieder den nemeischen Sumpf entwässert. Warum die Griechen der Vorzeit aber einmal den Sumpf durch eine Hydra — das ist noch zu fassen — dann durch einen Löwen ausgedrückt haben — das ist schwerer zu fassen — (wenn nicht Forchhammer Recht hat, dass λέων aus Anklang wegen λειάς, τόπος κάθυδρος in den Mythus gekommen sei, was er wohl selbst geglaubt hat, schwerlich aber irgend ein andrer Mensch) — diese Frage wird wohl nie zur Entscheidung kommen. Wir vermögen in diesen Schilderungen aber nur Mythen der Vorzeit zu erkennen, welche den Helden- und Männerkämpfen vorangegangen sind, und welche gerade durch die Betonung der Lokalität beweisen, dass sie mit der Besitznahme des Landes, namentlich aber wüster, felsiger, gebirgiger Gegenden, welche selbstverständlich die letzten Reste wilder und feindlicher Thiere beherbergten, in Zusammenhang stehen[37]). Diese Ausrottung aber, die von Geschlecht zu Geschlecht besungen wurde, erhielt, je entlegener die Zeit der Schilderung jenen Uranfängen der Cultivirung wurde, einen immer fabelhafteren Charakter, und das allgemeine Schwanken in der Darstellung dieser Ungeheuer, das sich schon in den so nahe zusammenliegenden Generationen Homer's und Hesiods bemerkbar macht, ist Beweis genug für die zunehmende Uebertreibung und

---

[37]) Die naturalistischen Ausleger des Hesiod finden eine vortreffliche Stelle bei Eustath. Il. Δ 171 p. 461, wo er erwähnt, dass die Danaiden, welche von Aegypten kamen, den Brunnenbau in Argos eingeführt haben, und aus Hesiod citirt Ἄργος ἄνυδρον ἐὸν Δαναὸς ποίησεν ἔνυδρον. Also nicht eine Entwässerungs-, sondern eine Bewässerungsgeschichte. Wenn nun die Colonisation in Argos durch Danaos um 1600 v. Ch. fällt (Movers p. 46), und der Dichter des Katalogs seinen Mythus gewiss nicht erdichtete, sondern in Argos vorfand, warum haben die alten Argiver jene Thatsache so dargestellt und nicht durch den Mythus einer Hydra oder eines Löwen? Oder sind jene Sagen so sehr viel älter? Und doch soll das Erscheinen des phönikischen Kadmos in Theben und damit das Bekanntwerden phönikischer Mythen in Böotien nicht lange Zeit vor dem trojanischen Krieg stattgefunden haben. Ist es also denkbar, dass ein Volk physische Ereignisse etwa zu derselben Zeit einfach erzählt und dann durch allegorische Mythen ausdrückt? Oder dürfen wir das Recht beanspruchen, jene Mythen anders zu erklären?

mährchenhafte Ausstattung. Der Dichter der Theogonie versetzte den Ursprung dieser Ungeheuer, wie der andern, in die Zeit des Kronos, da sie einmal unter Zeus' Regiment getödtet würden, nachdem sie lange zum Unglück gehaust hatten (Καδμείοισιν ὄλεθρον Theog. 326, πολέσιν κακὸν ἀνθρώποισιν Π, 328, πῆμ' ἀνθρώποις Theog. 329, πῆμα βροτοῖσιν hymn. hom. II, 127), d. h. erst unter dem neuen Regiment und dem neuen Menschengeschlecht (denn das bedeutet wohl das Auferziehen durch Hera zum Schrecken der Menschen), welches von den Göttern die Leiden erhielt; dann aber, weil sie von Anfang an einen göttlichen Ursprung gehabt hatten (θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων Ζ 180). —

Der Drache Ladon, der letzte Spross der Keto und des Phorkys, beschliesst dies Höllenregister, dem wir die zu oft übersehenen und nicht berücksichtigten Worte Schoemann's op. II p. 193 hinzufügen wollen: „Hesiodus autem quid de Sphinge statuerit, et cur Orthi cam non Typhoei filiam fecerit, matremque utrum Echidnam an Chimaeram esse voluerit, vix, opinor, ipse, si ab inferis excitari posset, confidenter responderet", welche wohl noch auf manche andre Dinge angewandt werden können.

§ 6. Flüsse, Quellen und Bäche.

Das Verzeichniss der Nachkommen des Okeanos beginnt mit 25 Namen von bekannten Flüssen, welche insofern mit den Namen der Okeaniden in Contrast stehen, als sie der realen Wirklichkeit entnommen zu sein scheinen, während jene in dem Rahmen des religiösen Mythus sich bewegen. Dies ist der erste, aber nicht der einzige Grund gewesen, warum diese Verse der Kosmogonie Bedenken erregt haben, und man hat mit Sicherheit behauptet, dass dieses Verzeichniss, da das sich anschliessende der Okeaniden zweifellos die Namen bestimmter Quellen ausschliesse und nur Eigenschaften von Quellen und Flüssen aufzähle, unmöglich hier gestanden haben könne, ja sogar, dass die Verse 367—370 den Beweis liefern, dass in der ursprünglichen Fassung des Gedichts die Namen der Flüsse (338—345) gar nicht enthalten

gewesen sein können (Petersen p. 13; Bergk, G. Litt. I p. 981). Ich übergehe, wie immer, die Gründe, welche die Liebhaber der Strophenform für ihre Athetesen angeben, da diese durch jene Hypothese allein beeinflusst sind. — Was den oben angeführten Grund anbetrifft, so haben Petersen und Bergk die genannte Stelle durchaus missverstanden, da der Dichter nur folgendes sagen wollte: „Dies sind die Töchter des Okeanos (welche ich eben genannt habe); es giebt ihrer aber weit mehr. Dies andrerseits waren die Söhne (welche ich vorher genannt), aber auch von ihnen giebt es weit mehr, wie die Umwohnenden wissen.“ ἕτεροι ist freilich mit Bezug auf die Okeaniden gesagt, aber in dem Sinne: Soviel sind die andern Kinder, nämlich die Söhne oder Flüsse. — Man kann nur sagen, dass ein besserer Dichter diese Bemerkung unmittelbar nach dem Verzeichniss der Flüsse gesetzt hätte; aber deutlich ist, dass diese ganze Stelle, wie auch vorher der neuerdings ohne Grund verdächtigte v. 348, eher für solch ein vorhergegangenes Verzeichniss spricht, als dagegen. Man kann noch hinzufügen, dass der Dichter, der eben die Bemerkung für nöthig gehalten hatte, dass er lange nicht alle Okeaniden genannt habe, die Gelegenheit benutzte, um dieselbe Bemerkung auch auf die angeführten Flüsse auszudehnen. — Was man sonst gefabelt hat, dass der Name Νεῖλος (der homerische Αἴγυπτος), „der vor Solon nicht bekannt gewesen zu sein scheine“ (Schoemann p. 172), Argwohn errege oder dass der Eridanos vor Pherekydes nicht gelesen werde (Schoemann op. II p. 152), ist zum Theil schon von Petersen widerlegt worden. Ebenso sind die Bedenken beim Istros darum nicht stichhaltig, weil er und der Eridanos unzweifelhaft in der alten Argonautensage vorgekommen sind (Apoll. Rh. IV, 284 und 506), wie der in den hesiodischen Fragmenten genannte Phasis (fr. 77 M.). Was sich der Dichter unter dem Eridanos gedacht habe, ob den Padus des Pherekydes, wie Welcker Tril. p. 566, Goettling v. 337 not. und Lennep p. 259 als gewiss annehmen, oder den Rhonefluss, wie Paley glaubt (Rhodanus = Eridanos), wollen und werden wir nicht entscheiden (Preller I p. 358); in jedem Fall hat der Dichter an dieser Stelle keinen rein mythischen Fluss darunter verstanden, wie Petersen glaubt, sondern einen

geographischen, wie unter dem Namen Ardeskos (Bernhardy, Dion. Perieg. p. 597). Einige Namen kommen in den homerischen Gedichten nicht vor, wie ausser den angeführten der Strymon, Ladon und Haliakmon; dass auch hieraus nichts zu schliessen ist, nicht einmal, dass sie alle damals unbekannt gewesen sind, wird einleuchten. —

Zwei Fragen werden wir zu beantworten haben, von deren Bejahung die Möglichkeit abhängen wird, ob das zunächst so auffallende Verzeichniss der Flüsse von dem Dichter der Theogonie herrühren kann oder nicht. Die eine wird das Motiv behandeln, wesshalb der Dichter diese Namen hierhergesetzt hat, die zweite die Methode oder das Princip, nach welchem diese Namen ausgewählt und geordnet sind. Der Dichter hatte die Entstehung des Weltalls abgebrochen mit der Schilderung des Meeres und der Meerwesen, um episodisch die Nachkommen aufzureihen, welche von den verschiedenen Gottheiten dieses Zeitalters erzeugt waren; jetzt kehrt er zum Kosmos zurück und berichtet naturgemäss von der Entstehung der Flüsse und Quellen. Und wie das Meer repräsentirt war durch die Meergötter und namentlich die Nereiden, so sind Flüsse und Quellen durch Flussgötter und Nymphen personificirt. Der Dichter versteht also nicht die Namen der Flüsse darunter, das ist deutlich, sondern die Namen der Flussgötter, und desshalb wird an allen drei Stellen (337, 348, 367) Ποταμοί (so Paley) zu schreiben sein, entsprechend den Ὠκεανῖναι. Ein Cultus der Flussgötter findet sich bekanntlich schon in den homerischen Gedichten (Gerhard I p. 558), und wenn auch einige der bezüglichen Stellen jünger sind, so haben wir keine Veranlassung sie für jünger, als die Theogonie zu halten. Ebenso erklärt es sich aber, warum die Namen der Flussgötter schon in den homerischen Gedichten mit denen der Flüsse selbst übereinstimmen, während die Quellen mythische Namen hatten; jene hatten von Anfang an geographische Namen, die mit den mythischen verschmolzen oder mit ihnen identificirt wurden, diesen fehlten wegen ihrer Menge und ihrer Unscheinbarkeit die geographischen Namen, daher die Griechen ihren Göttinnen allgemeinere mythische Namen, wie den Nereiden beilegten, die meist mit den an-

genehmen Eigenschaften der Quellen und Bäche, oder mit schmückenden Tugenden jüngerer weiblicher Wesen zusammenhängen. Diese erste Frage aber, durch welche bewiesen ist, dass der Dichter unzweifelhaft Veranlassung hatte, die Namen von Flussgöttern in seinem kosmogonischen System anzubringen, und um so mehr, weil er schon in den vulgären Vorstellungen bei ihnen eine göttliche Herkunft vorfand, welche er ohne weiteres herübernahm, wird auch die zweite beantworten helfen, nach welchem Grundsatz er bei der Auswahl verfuhr. —

Man hat die Flüsse an dieser Stelle genau gezählt und das Auffallende dabei bemerkt, dass unter so vielen Flüssen ein einziger thessalischer, zwei peloponnesische, zwei epirotische sich befinden, dann zwölf Flüsse aus Asien und kein einziger böotischer (Goettling und Paley z. d. Stelle; Petersen p. 12; Bergk p. 982)[38]); indessen sind die Schlüsse, die man aus diesem Verhältniss gezogen hat, meist eigenthümlicher Art, da man den geographischen Gesichtspunkt hervorgehoben hat, und nicht den mythischen. Man hat seltsamer Weise geglaubt, der Dichter führe nur die Hauptflüsse der einzelnen Länder an, wie den Istros von Europa, den Nil von Aethiopien, den Phasis von Asien, den Eridanos vom Lande der Kelten; und ausserdem hat man sogar wegen dieses Registers behaupten wollen, dass die Vermuthung, der Dichter stamme aus Asien, dadurch nur bestätigt werde, weil er mit asiatischer Geographie vertrauter sei, als mit europäischer. Und doch hätte schon die Bemerkung die Sache klar machen können, dass allein der vierte Theil der Flüsse zu dem trojanischen Sagenkreise gehöre (Goettling l. c.; Schoemann p. 173), und noch andre kleinasiatische Flüsse, wie der Maiandros,

---

[38]) Aus Thessalien wird der Peneios angeführt, aus dem Peloponnes der Alpheios und Ladon, aus Epiros der Acheloos und Euenos. Acht Flüsse gehören zur trojanischen Sage, Skamandros, Simoeis, Sangarios, Rhodios, Heptaporos, Granikos, Aisenos, Rhesos; drei asiatische erwähnen auch die homerischen Gedichte, Maiandros, Hermos, Parthenios; drei gehören zur Argonautensage, Istros, Phasis, Eridanos. Die sechs übrigbleibenden sind Nil (Aegypten), Haliakmon (Makedonien), Ardeskos, Nessos, Strymon (Thrakien), Kaikos (Asien). Vgl. Goettling not.; Schoemann p. 173.

Hermos und Parthenios in den homerischen Gedichten oftmals erwähnt waren, und endlich drei Flüsse dem Kreise der Argonautensagen angehören, die zuerst im Katalog mit einiger Ausführlichkeit erzählt waren. Man hat gar nicht in Betracht gezogen, dass dies letztgenannte Gedicht, das, wenn es nicht von demselben Dichter abgefasst ist, wie Einige glauben, sicherlich in seine Zeit gehört, eine so ausgebreitete geographische Kenntniss verräth, dass wir wenigstens eine gleich grosse einem so gelehrten Dichter, wie Hesiod ist, zuschreiben dürfen, gleichviel ob er auch den Katalog verfasst hat (was ich mit Bergk I p. 938 annehme). Da ferner der Katalog ausser phönikischen und ägyptischen Sagen, auf welche schon Schoemann aufmerksam gemacht hat, eine Menge andrer geographischer Bezeichnungen über Phrygien, Theben, Thessalien, Arkadien, Messenien, endlich sogar über Böotien enthält, wo die Städte Arne, Onchestos, Orchomenos, der Fluss Kephisos (Preller I p. 448) namentlich genannt werden (fr. 48—52 M.), so hätte man wohl den Umstand, dass die böotischen Flüsse in der Theogonie fehlen, einer andern Veranlassung zuschreiben sollen. Und gewiss ist diese leicht zu finden. Der Dichter führt nur solche Flüsse oder Flussgötter an, welche bereits in den vorhandenen Epen und Mythen vorgekommen und dadurch bekannt geworden waren, oder solche, deren Cult so berühmt war, dass die Kunde davon eine weitere Verbreitung genoss. Zu diesen letzteren gehörten z. B. der epirotische Ἀχελώϊος ἀργυροδίνης (Theog. 340; Φ 194; Gerhard I p. 559; Preller I p. 450), der Πηνειὸς ἀργυροδίνης (Theog. 343; Β 752), der Εὔηνος (Braun, Myth. § 139) und der arkadische Ladon (Theog. 344; Schoemann p. 173; Braun, Myth. § 138). Böotische Flüsse aber zählt er vermuthlich desshalb nicht auf, weil sie durch die Sage noch nicht gefeiert waren, oder weil ihr Cult damals noch nicht so bedeutend war, wie der Cult andrer Flussgötter in andern griechischen Landschaften, oder endlich weil er als gelehrter Dichter gerade das Bestreben hatte, den fremden und entfernteren den Vorzug zu geben. Ebenso wenig aber können wir erklären, warum er den Inachos, Spercheios oder den Eurotas (Aelian V. H. 2, 33) nicht erwähnt hat (Schoemann l. c.), und warum er die Flüsse gerade

in dieser Reihenfolge genannt hat und in keiner andern, wenn auch Anklänge an vorhandene Lieder und die metrische Nothwendigkeit (λειότης bei Lennep p. 259) wenigstens zum Theil von Einfluss gewesen sein werden; und um Schoemann's Wort anzuwenden, der Dichter, wenn er heute dem Schattenreich entstiege, würde weder hierauf eine Antwort wissen, noch darauf, warum er 25 Flussgötter genannt habe, und nicht 30, wie vielleicht einer oder der andre wünscht. — In jedem Fall ist keine Veranlassung, mit der modernsten hesiodischen Kritik das Verzeichniss der Flussgötter für unecht zu halten. —

Noch grösser ist die Zahl der Nymphen der Quellen und Bäche, welche der Dichter anführt, die im Verein mit Apollo und den Flussgöttern für „Ernährer und Pfleger der Landesjugend gelten" (Schoemann, Aesch. Prom. p. 150; Preller I p. 451) und schon zu seiner Zeit einen so ausgedehnten Cult geniessen, dass der Dichter in den einzelnen Theilen des Landes wohl dreitausend kennt, von denen er nur die ältesten, oder ehrwürdigsten (denn das soll wohl πρεσβύταται κοῦραι heissen) aufzählt. Das Princip der Aufzählung ist wesentlich dasselbe, wie bei den Nereiden, indem die angeführten Namen sich auf die nährende Eigenschaft des Wassers beziehen, auf den bald schnellen, bald langsamen Lauf der Bäche, auf die Schönheit und Umgebung des Flusses, auf die Klarheit und Farbe des Wassers, und endlich auf allgemeine Eigenschaften, wie sie auch wohl andern Nymphen zukommen konnten. Es ist daher nicht überraschend, wenn einzelne Namen für Nereiden und für Okeaniden sich finden, wie Δωρίς (250 und 350), Ἰάνειρα (C 47 und Theog. 356), Μελίτη (Theog. 246 und hymn. hom. 5, 420; Baum. p. 326), Εὐδώρη (Theog. 244 und 360), Θόη (Theog. 240? und 354), oder Namen mit ähnlicher oder identischer Bedeutung, wie Ἱπποθόη (Theog. 251), Λευκίππη (hymn. hom. 5, 418) und Ἱππώ (Theog. 351), Εὐδώρη (Theog. 244) und Πολυδώρη (354), Κλυμένη (C 47) und Κλυτίη (Theog. 352). Auch das wird erklärlich sein, dass solche Verzeichnisse nicht übereinstimmend sind (Baumeister, hymn. hom. p. 326), da natürlich ein jeder Dichter sich darin gefiel, nach seiner poetischen Begabung und nach seinem Schönheitssinn ein

Geschlechtsregister anzufertigen und Kunst und Geschicklichkeit dabei aufzubieten, und da überdiess, wenn auch gewiss eine Menge von solchen Namen in verschiedenen Gegenden wiederkehrten, doch einzelne, welche mit der Lokalität des Dichters in Verbindung standen, nach seinem Interesse in den Vordergrund treten mussten und desshalb eine Bevorzugung in der Schilderung erfuhren (Schoemann op. II p. 147; auch Lehrs, Arist. p. 463). Von den ausführlichen Deutungen der einzelnen Namen dieses Verzeichnisses, welche von Paley p. 193, Schoemann p. 174, Preller I p. 452 gemacht sind, genügt es, nur Einzelnes hervorzuheben. Ϝιάνθη ist nicht „die wohlig durchwärmte“ (Preller), was durch das an dieser Stelle vorhandene Digamma widerlegt wird, auch nicht die „unter Veilchen fliessende“ (Schoemann), denn das hätte der Dichter ausdrücken können, wenn er wollte (vgl. Καλλιρόη, Ἀμφιρώ, Ὠκυρόη), sondern nur die „Veilchenblüthe“ (Curtius p. 362 und 523), wie Ῥόδεια die „Rosige“ (vgl. Ῥοδόπη, hymn. hom. 5, 422; Ῥοδῶπις, Sappho fr. 138 B) oder „Rosengleiche“, nicht die „unter Rosen fliessende“ (Preller, Schoemann), indem nur die Schönheit der Nymphe mit jenen Blumen verglichen wird; Γαλαξαύρη nicht die „Luftsäugerin“ (Schoemann), sondern die „Luft speisende und nährende“ (Preller), Καλυψώ wohl nicht „die im Verborgenen fliessende“ (Preller, Schoemann), sondern die „Grottennymphe“ (Lehrs, P. A. p. 102). —

In zwei Punkten aber sind die Erklärungen Schoemann's geeignet, ein gänzliches Missverständniss zu erzeugen. Wenn er nämlich op. II p. 151 die Namen Ἀσίη und Εὐρώπη angewendet findet mit Rücksicht auf die geographische Geltung, und auch Preller I p. 453 ihm darin beistimmt, so muss eine solche Annahme entschieden bestritten werden, wie es Petersen p. 13 gethan hat. Schoemann p. 175 not. 2 glaubt, Petersen habe so urtheilen müssen, weil er von dem hohen Alter der Theogonie überzeugt sei, sieht aber nicht, wie einseitig er seinen Standpunkt vertritt, dass die Theogonie aus der Zeit des Peisistratos stamme; denn mit seiner Behauptung wird allerdings die Theogonie in eine jüngere Zeit verlegt, als der Hymnus auf den pythischen Apollo (Baum. p. 117, 181), in welchem die Alten die erste Erwähnung des Erdtheils Europa

gefunden haben (v. 72; vgl. Ἀσίη Archil. fr. 26). Es ist wunderbar, dass Schoemann diese Ansicht nicht aufgegeben hat (vgl. Theog. p. 175), nachdem nicht nur Petersen, sondern auch Baumeister, hymn. hom. p. 155 sich dagegen erklärt hat; und zwar hat Petersen mit vollem Recht behauptet, dass die gesonderte Erwähnung beider Namen ein Beweis ist, dass die Namen der Erdtheile noch nicht existirten, zumal der Dichter schwerlich mit den Namen der Erdtheile seine Okeaniden oder Quellnymphen benannt haben würde. Wenn aber Schoemann op. II p. 151 den Namen Europa für eine Quelle oder ein Bächlein zu unpassend und seltsam findet, so kann man erwidern, dass es ein auszeichnender Name der Quellnymphe sein soll, die „Weitsehende" (wie εὐρύοπα), nicht „die weite Aussicht" (bei Petersen), wie auch ein Flussgott Εὔρωπος genannt worden ist (Schoemann l. c. not. 18). Was aber die Bedeutung von Ἀσίη anbetrifft, so ist doch noch nicht ausgemacht, dass es „die Schlammige" heissen muss, so wenig wie die homerische Stelle B 461 Ἀσίῳ ἐν λειμῶνι genügend aufgeklärt ist; aber wenn es „die Schlammige" hiesse, ist das schlimmer, als Schoemann's „die Gelbliche", Ξάνθη, was ich freilich mit „die Blonde" übersetzen würde? Ferner muss doch betont werden, dass an keiner einzigen Stelle der Gedichte oder der Fragmente eine Anspielung auf den Erdtheil vorkommt, und auch den Alten keine derartige Stelle bekannt gewesen ist, was bei den überaus zahlreichen geographischen Notizen im Katalog unmöglich wäre, wenn die Namen der Erdtheile damals schon bekannt gewesen wären. Wenn dann Schoemann und Preller behaupten, dass auch andre Okeaniden von Ländern ihre Namen empfangen haben, so kann das nur in einer Zeit geschehen sein, in welcher die mythische Bedeutung dieser Nymphen verloren gegangen war. Unsre ältesten Verzeichnisse (Theog. 346. hymn. hom. 5, 418) haben keinen Namen, der einem Lande entlehnt ist, man müsste denn die Geschmacklosigkeit Goettling's und Paley's besitzen, auch in den Namen Δωρίς, Ἰάνειρα (Ἴανες Aesch. Pers. 949), Ῥόδεια, Περσηίς solche Anspielungen zu finden, und selbst Apollodor I, 2 lässt jene beiden Namen Ἀσίη und Εὐρώπη aus, ein Beweis, dass auch er nicht

daran dachte sie mit den Erdtheilen in Verbindung zu bringen[39]. — Dann dürfen wir uns darauf berufen, dass die in dem gleichzeitigen Katalog (vgl. Ξ 321) ausführlich erzählte Sage von Europa, der Tochter des Phönix und Mutter des Sarpedon ein Beweis ist, dass der Name für Mädchen nicht ungewöhnlich war (Schol. Ven. M, 292)[40]. — Dass aber überhaupt die eigentlichen Nymphen des Landes, von denen in diesem Verzeichniss nicht die Rede ist, in kurzer Zeit eine andre Bedeutung und demgemäss auch eine ganz andre Abstammung erhalten haben, ist durch Beispiele der jüngeren Eoen und der Hymnen genügend zu erweisen, wie man ihnen nicht nur einzelne Götter, namentlich Apollo, sondern selbst Heroen, wie Atlas und andere zu Vätern gegeben hat (Lehrs P. A. p. 100; Schol. Opp. 382. Hesiod fr. 136, 142, 143, 181 M.); sogar schon im Katalog war Apollo zum Vater der Bergnymphen gemacht (Strabo X, 3; Lobeck Aglaoph. 1116), und Zeus zum Gemahl der Nymphe Aegina (fr. 92 M.). Ihr Cult, wenn einer vorhanden war (Lehrs l. c. not.), und ihre Mythen hängen gewiss mit der ausgedehnten Colonisation zusammen (Koronis, Kyrene, Aegina, Kerkyra).

---

39) Goettling und nach ihm Paley glaubten diese Bedeutung annehmen zu müssen wegen des γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης πάντη ὁμῶς ἐφέπουϲι (365), bemerkten aber nicht, dass dieser Ausdruck allgemein gehalten ist, und das γαῖαν am wenigsten sich auf Länder bezieht. Sie vergassen, dass auch die Quellnymphen nicht in den Quellen allein gedacht wurden, sondern auch in den umliegenden Hainen und Wäldern, ja sogar zum Olymp gerufen wurden. Daher die charakteristische Schilderung Υ, 87 οὔτε τις τῶν ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὠκεανοῖο, οὔτ' ἄρα νυμφάων αἵτ' ἄλσεα καλὰ νέμονται καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεα ποιήεντα, und auf der andern Seite Apoll. Rh. I, 1228 ἡ δὲ νέον κρήνης ἀνεδύετο καλλινάοιο νύμφη ἐφυδατίη (Theokrit 13, 43). — Bezieht sich etwa der Flussgott Ῥοδίος in Troas (M, 20; Theog. 341) auch auf die Insel Rhodos? Oder gar die Nereide Doris auf die gleichnamige Landschaft, die doch mit dem Meere nichts zu thun hat?

40) Uebrigens beweisen die nicht ungebräuchlichen Namen Ἐριῶπις (N, 697; Hesiod fr. 141) und Ἐριώπη (Naupaktia fr. 1), welche etwa dieselbe Bedeutung haben, wie Εὐρώπη, dass hier von einer seltsamen Erfindung gar nicht die Rede sein kann und an den Erdtheil nicht gedacht zu werden braucht. Auch Pausan. II, 3, 7 citirt aus Kynaethon den Namen Ἐριῶπις, welchen eine Tochter des Jason führte.

Der zweite Irrthum Schoemann's ist durch seinen Glauben an ein uraltes System entstanden, in welchem aus dem Wasser, dem Urelement, die Entstehung aller Dinge und aller Gottheiten abgeleitet worden ist. Schon bei der Nereide Θέτις hatte Schoemann die Behauptung aufgestellt, dass sie diesem alten System angehöre, ohne auf die deutliche und verständliche Etymologie Rücksicht zu nehmen (Schol. ἡ θέσις τῶν ὑδάτων). Bei diesem Verzeichniss müssen sieben Okeaniden aus dem Kreis ihrer Gespielinnen heraustreten und urweltliche Gottheiten werden, Dione, Eurynome, Metis, Idyia, Tyche, Peitho und Styx. Zwei Umstände sind auf diese Deutung von Einfluss gewesen, einmal dass die Spuren eines solchen Systems, wenn auch „ohne bestimmtere Andeutungen“ (Preller I p. 27) in den homerischen Gedichten vorliegen, und dann dass die Namen, zumal sie in andern Beziehungen wiederkehren, zunächst mit Okeaniden nichts zu thun zu haben scheinen. Gegen diese Annahme ist schon wiederholentlich geltend gemacht, dass wir es mit einem Dichter zu thun haben, der mit Bewusstsein und Tendenz eine Götterlehre verfasst, der niemals ohne Grund von hergebrachten Vorstellungen abweicht und von Anfang an kein Wassersystem schildert; der ferner unzweifelhaft die genannten Göttinnen nicht in der Bedeutung auffasst, welche einige von ihnen bei ihm selbst, andre in der früheren Religion gehabt haben. Wie kann man glauben, dass hier unter Tyche eine Glücksgöttin verstanden werde, wenn noch Jahrhunderte später kein Cult der Tyche vorhanden ist? Denn die Alten, welche im Hymnus auf die Demeter die erste Erwähnung der Τύχη gefunden haben (Pausan. IV, 30), haben erstens nicht gewusst, dass die hesiodische Theogonie weit älter sei, und zweitens nicht bedacht, dass das Verzeichniss der Gespielinnen der Persephone wenigstens zum Theil aus unserm Katalog excerpirt ist. Wie sollen nun diese Göttinnen alle in dem alten System gewesen sein, wenn einige Namen vollständig vereinzelt dastehen und offenbar Erfindungen des Dichters sind, andre wieder, wie aus Analogieen zu schliessen ist, mit gleichnamigen Göttinnen gar nichts zu thun haben? Der Dichter, welcher Dione als Mutter der Aphrodite kennt, versteht hier diese Dione nicht darunter, sondern giebt einer Okeanide den

herrlichen Namen „die Göttliche" (Οὐρανίη, Εἰδοθέη, Πασιθέη), wie Lehrs auch Θέτις übersetzt haben will; eine andre Nymphe nennt er „das Glück", weil sie den Anwohnenden wegen ihrer Heilkraft oder einer andern ausgezeichneten Gabe Glück bringt (und danach erst τύχη bei Archil. fr. 16, hymn. hom. 11, 5, Theognis 1130), eine dritte und vierte nennt er „die Kundige" oder „Wissende" (nach Paley vielleicht wegen der prophetischen Eigenschaften), wie er eine Nereide Προνόη oder Νημερτής genannt hatte, oder gar Λειαγόρη und Λαομέδεια, mit schmeichelhaften und verherrlichenden Namen. Und konnte er einer Okeanide einen schöneren Namen geben, als Πειθώ, „die süsse Schmeichlerin", wie auch später die Gefährtin der Chariten und der Aphrodite genannt wurde (Opp. 73; Sappho fr. 35, 141, 1 B.), welche die Menschen verlocken soll in dem Quell oder Bach zu baden oder aus ihm zu trinken, zumal sich schon frühzeitig der Glaube ausgebildet hatte, dass die Nymphen oft durch namenlose Sehnsucht und Liebe zu Jünglingen oder Helden erfasst werden, welche sie umfangend und küssend in ihr Reich hinabziehen (Apoll. Rh. I, 1207; Preller I p. 594)? Auch Εὐρυνόμη kann neben den Nereiden Πουλυνόμη und Ἀμφινόμη (Σ 44; Lehrs l. c.) nicht auffallen, und die gleichnamige Schaffnerin des Odysseus ist bezeichnend genug für ihre Bedeutung. Wenn freilich darauf Schlüsse gebaut werden, dass Σ 398 die Nereide Thetis und die Okeanide Eurynome den Hephaistos auffangen, und nicht gerade zwei andre von den dreitausend Okeaniden, wodurch jene beiden besonders hervortreten sollen (Schoemann p. 177 not. 1); und das für auffallend gilt, dass Eurynome an jener Stelle Tochter des Okeanos genannt wird, während sonst die Nymphen Töchter des Zeus sind, worauf doch gewiss kein Gewicht zu legen ist (Vergil Georg. IV, 382; Preller I p. 595 not. 4); oder der Umstand für bedeutend, dass Eurynome und Metis Gemahlinnen des Zeus werden, was bei der letzteren nur hesiodische Allegorie ist[41]),

[41]) Dass die Vermählung des Zeus mit der Okeanide Metis nichts weiter als eine hesiodische Allegorie ist, scheint auch die Ansicht Schoemann's p. 248 ff. zu sein (vgl. v. 900). Danach ist sowohl Bergk's Meinung (Jahrb. Phil. 81 p. 297) von dem ehrwürdigen Alter dieses Mythus irrig, der auch in v. 928 das ἐρίζειν mit Unrecht auf den Streit des Zeus

bei der Eurynome um so weniger ins Gewicht fällt, als der böotische Dichter, wie oben erwähnt, mit Vorliebe aus dem stattlichen, schönen Chor der Okeaniden sich göttliche Mütter aussucht, wo er sie braucht (Elektra, Kallirhoe, Doris, Eurynome), und diese Wahl namentlich bei der Mutter der böotischen Chariten zu begreifen ist, denen er z. B. auch Peitho oder eine andre Nymphe (Koronis bei Nonnos 48, 554) oder gar Aphrodite (Preller I p. 395 not. 4) hätte zur Mutter geben können: dann entsteht daraus ein System unsrer Hypothesen, nicht das System eines alten Dichters, der es unternahm, theilweise verlorenen oder unvollständigen Mythen im Verein mit gangbaren und gebräuchlichen Vorstellungen und Culten eine fassbare Gestalt zu geben. — So wenig daher der Dichter bei der Nereide Doris sich dieselbe Göttin gedacht hat, wie bei der Okeanide desselben Namens, so wenig ist Dione die dodonische Mutter der Venus, Peitho die spätere Gefährtin der Liebesgöttin, und Tyche die spätere Glücksgöttin. —

Die Okeanide Styx allein, welche der Dichter an zwei Stellen als die älteste oder geehrteste (πρεςβυτάτη) hervorhebt, beansprucht nur insofern eine von den andern Okeaniden gesonderte Stelle, als der Dichter die Entsetzen erregende Quelle, zu welcher sie gehört, in den religiösen Vorstellungen der Vorzeit mit einem mystischen Zauber umgeben fand, dem selbst die höchsten Götter unterworfen waren, einem Zauber, den Hesiod auf seine Weise zu erklären versuchte, indem er ihr die erste Unterstützung zuschrieb, welche die neuen Götter unter Zeus von den Titanengöttern erhielten. Es muss durchaus bezweifelt werden, dass die Bedeutung der Styx in den homerischen Gedichten jenem kosmogonischen System zuzuschreiben sei, nach welchem Okeanos oder das Wasser der Ursprung aller Dinge sei (Preller I p. 28), wie seit Plato und

mit der Hera bezieht, als auch die Ansicht Forchhammer's und Preller's I p. 155, dass Metis Dunst oder Gewölk bedeute. Auch Chrysippos fasste an der bekannten Stelle (Schoemann op. II p. 419) den Mythus, freilich in seiner Weise, nur als eine Allegorie auf. — Dass Homer den Mythus nicht kennt, dürfte ebenso zweifellos sein, wie dass der ganze Act des Verschlingens, wie beim Kronos, orientalischen Ursprungs ist. Der Dichter benutzt auch hier eine fremde Mythe zu seiner Speculation.

Aristoteles geglaubt worden ist, denn damit verträgt sich am allerwenigsten die stereotype Schwurformel ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς - καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, welche vielmehr auf ein altes System, das mit Uranos und Gaia anfing (Petersen p. 34), schliessen lässt. Schon oben ist erwähnt worden, dass der Glaube an einen allgemeinen Ursprung von Okeanos nicht desshalb entstanden war, weil Okeanos etwa einem Urprincip des Wassers gleichzusetzen sei, sondern weil er auf allen Seiten die Welt einschloss, also in diesem Sinne Anfang und Ende aller Dinge war. Die hesiodische Styx, welche der Dichter in der Kosmogonie schildert (denn dass der Hymnus auf die Styx in der Theogonie 775—806 älter sei, ist namentlich von Petersen mit Recht betont worden, dessen Bestreben aber, die darin geschilderten Gletscher aufzusuchen (p. 35), wir nicht theilen, weil sie uns etwas weiter zu liegen scheinen, als in den julischen oder dinarischen Alpen), hat Schoemann Veranlassung zu einer kühnen Hypothese gegeben, weil er richtig gesehen hat, dass der Dichter dieser Stelle das Wort Στύξ unmöglich mit dem Begriff „des Schrecklichen und Furchtbaren“ in Zusammenhang brachte. Indessen statt den einfachen, ethischen Grundgedanken der hesiodischen Styx zu erfassen, bringt er ihren Namen mit dem Verbum στύφω (Στύψ : Στύξ) zusammen, während schon vorher ihr Gatte Pallas als das Princip der Beweglichkeit angeführt ist, und denkt sich die vier Kinder, Kratos und Zelos, Bia und Nike aus der Vermischung der „Beweglichkeit“ und „Unbeweglichkeit“ entstanden. Ist in diesem Falle nicht wirklich die Erklärung des Joh. Diaconus p. 571 weniger lächerlich, der sagt ἐπειδὴ καὶ οἱ ζηλοῦντες καὶ νικώμενοι στυγνάζειν εἰώθεσαν? Oder Paley's hier auch so ungeschickte Deutung, auf Νίκη und Ζῆλος folge Ἔρις, und darauf wieder κότος und στύγος? Oder hat der Dichter des Hymnus auf die Demeter die spielende und scherzende Styx, welche in der Begleitung der Persephone ist, auch als die Personification „der Starrheit und Festigkeit“ aufgefasst? Unser Dichter schildert die Styx, indem er ihres Vaters Eigenschaften auf sie überträgt, nur als die treuste der Titaniden, welche zuerst ihre Kinder dem Zeus bringt, und darum giebt er ihr, um ihre Stellung zu motiviren, die

Personificationen der Gaben zu Kindern, welche mit des Zeus Persönlichkeit unzertrennlich gedacht werden, die Treue, den Muth und die Standhaftigkeit. Darum ist sie bei ihm προφερεστάτη und πρεσβυτάτη, und desshalb Zeus (seltener Ares: hymn. hom. 8, 4) in der Vulgärreligion der Vater der Nike. — Auch dies ist ein Beweis mehr, dass wir in der griechischen Religion nicht die Vorstellungen aller Dichter und Zeiten vermengen können, sondern dass auch die subjective Auffassung, namentlich eines speculativen Geistes, immer in Betracht gezogen werden muss. Schoemann aber hat sich durch das drei Jahrhunderte später entstandene System des Empedokles zu seinem Glauben verleiten lassen[42]). —

§ 7. Gestirne und Winde.

Das genealogische Verzeichniss der hesiodischen Kosmogonie endet mit den Nachkommen der letzten Titanen, welche

[42]) Demnach beziehen sich von den einundvierzig Namen der Okeaniden elf auf den Charakter des Baches nnd seiner Strömung: Ἱππώ, Πασιθόη, Περσηΐς, Θόη, Ὠκυρόη (Schnelligkeit); Ζευξώ, Ἀμφιρώ, Κερκηΐς, Καλλιρόη, Πληξαύρη (Schönheit, Springen nnd Rauschen); Μενεσθώ (langsame Strömung). Zehn Namen sind gebildet mit Rücksicht auf Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten der nächsten Umgebung und auf die ausübende Thätigkeit der Qnelle, welche dabei ins Spiel kommt: Πετραίη, Καλυψώ, Ἀσίη, Πρυμνώ, Στύξ (Felsen, Grotte, Sand oder Schlamm, Berg und grausige Schlucht); Ἰάνειρα, Τύχη, Τελεστώ, Μηλόβοσις, Γαλαξαύρη (Menschen, Vieh und die Lüfte nährend, beglückend, erfreuend). Zehn Namen bezeichnen allgemeine weibliche Eigenschaften: Δωρίς, Εὐδώρη, Πολυδώρη, Πλουτώ (Gabenreichthum); Οὐρανίη, Διώνη (Göttlichkeit); Κλυμένη, Κλυτίη (Rnhm); Ἀδμήτη (Jungfräulichkeit); Ἀκάστη (Schmuck). Sechs Namen drücken hervorragende, weibliche Schönheit aus, wie sie sich in der äusseren Erscheinung, in der Schönheit der Augen nnd des Haares geltend macht: Ιάνθη, Ῥόδεια, Ἠλέκτρη, Χρυσηΐς, Εὐρώπη, Ξάνθη; vier Namen endlich besondere, geistige Begabung: Πειθώ, Μῆτις, Εὐρυνόμη, Ἰδυῖα. Wer die Genauigkeit liebt, kann die Bemerkung machen, dass, wenn wir Στύξ einen besonderen Platz anweisen, der Dichter ebenso viel Namen auf den Charakter der Qnellen bezieht, wie auf den Charakter der Quellnymphen. — Die homerische Okeanide Πέρση (κ, 139), die Mutter der Kirke und des Aietes, ist die hesiodische Περσηΐς (Theog. 957), welche nach Schoemann op. II p. 44, wie die sieben genannten, einem höheren System angehören soll, wovon Theog. p. 174 nichts mehr verlautet.

hier noch ihre Stelle finden mussten, da Kronos und Rhea mit ihren Kindern, und Japetos vom Dichter als Uebergang zur dritten Götterdynastie verwandt wurden. Hesiod widmet ihnen ihrer untergeordneten Bedeutung gemäss nur wenig Raum und führt sie vielleicht nicht ohne Absicht als die letzten in seiner Schöpfungsgeschichte auf. Bisher war dieser Theil der Theogonie ausschliesslich in Anspruch genommen durch die Nachkommenschaft der Nyx, des Pontos und des fruchtbarsten Titanenpaars, des Okeanos und der Tethys; jetzt wendet sich der Dichter zu den Kindern dreier Paare, des Hyperion und der Theia, des Kreios und der Pontostochter Eurybia, des Titanenpaars Koios und Phoibe. Auch diese Partie regt zu manchen Betrachtungen an, welche den seltsamen Charakter der hesiodischen Kosmogonie und die Schwierigkeiten, welche der Dichter zu überwinden hatte, in ein helles Licht zu setzen im Stande sind. Derselbe Kampf des Dichters zwischen natürlichen Erscheinungen und göttlichen Gewalten, zwischen Materie und Gottheit, Speculation und Vulgärreligion, wie er beim Beginn der Schöpfungsgeschichte zu Tage trat, macht sich auch hier geltend, und in solchem Grade, dass der Dichter endlich mit dem ἀστέρα Ἑωσφόρον (381) und den ἄστρα λαμπετόωντα vollständig auf das natürliche Gebiet übersiedelt und die Personificirungen bei Seite lässt. Die Nereiden waren ihm Göttinnen (κοῦραι), wie Nereus der greise Meergott; die Iris und die Harpyien waren Göttinnen mit menschlichem Aeussern und menschlichen Eigenschaften; die Flussgötter waren ihm Söhne des Okeanos, und mit Apollo und den Nymphen zusammen genannt; die Okeaniden endlich Göttinnen, welchen er hervorragende Schönheit beilegte (κοῦραι, τανύσφυροι), und von denen er Haine und Quellen belebt sich dachte. Desshalb beziehen sich die Epitheta der genannten Gottheiten auf Eigenschaften, welche den Personificationen zukommen, nicht den physischen Erscheinungen: so bei den Lastern und Leiden ἀλγινόεις, δακρυόεις, ψευδής, bei den Meergöttern νημερτής, ἤπιος, μέγας, ἀγήνωρ, bei den Nereiden ἐρόεσσα, χαρίεσσα, ῥοδόπηχυς, ἀγακλειτή, εὐστέφανος, φιλομμειδής, ἐρατή, bei den Harpyien ἠΰκομος, bei den Grajen καλλιπάρῃος, bei den Hesperiden λιγύφωνος, bei

den Okeaniden ἐρατή, εὐϝειδής, βοῶπις, κροκόπεπλος, ἱμερόεσσα. Die Flussgötter allein machen eine Ausnahme, weil man schon in den ältesten Zeiten bei ihnen mehr die Kraft und Fülle des Stroms zu bewundern pflegte, als das Heilige und Göttliche (Lehrs, P. A. p. 58 not.), und daher beziehen sich ihre Epitheta auf die physischen Erscheinungen, nicht auf die Götter selbst. Schon Homer spricht vom Πηνειὸς ἀργυροδίνης und vom βαθύρρος, βαθυρρείτης Ὠκεανός, obwohl er sich des letzteren göttliche Persönlichkeit deutlich ausmalt (Υ, 7) und den göttlichen Charakter der Flüsse oftmals hervorhebt, wenn auch das τελήεις ποταμός des Hesiod schwerlich die Bedeutung der „heilige Strom" hat, wie Bergk, Jahrb. Phil. 81 p. 391 will. An dieser Stelle der Kosmogonie gebraucht der Dichter von den Winden nur die physischen Epitheta ἀργέστης und αἰψηροκέλευθος, von den Gestirnen den theilweise homerischen Ausdruck λαμπετόωντα, τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται, ein Beweis, dass sich ihm die Personification, wiewohl sie wenigstens zum Theil, wenn auch nicht bei allen Sternen, in der Religion der homerischen Gedichte vorlag, entweder verflüchtet hatte, oder nicht gerade aufdrängte bei natürlichen Erscheinungen so untergeordneten Ranges. Denn der Morgenstern hatte bei Homer eine Personificirung erfahren wie Eos (Ψ, 226); die Vorstellungen der Winde schwankten zwar zwischen physischen Erscheinungen und göttlichen Personen, aber der Dichter, welcher die Verwandlung des Boreas in einen Hengst geschildert hatte, konnte ihn doch nicht für etwas anders halten, als für einen Gott, dem das zu vollbringen möglich war. Dagegen war der Mond zu Homer's Zeit noch nicht personificirt, und da in den grösseren Hymnen keine Erwähnung der Mondgöttin gefunden wird (nachdem hymn. hom. 3, 99 und 141 als unecht athetirt sind, Baumeister p. 203), im Hesiod nur noch das unechte Prooimion sie nennt in einem Vers, der offenbar aus dieser Stelle geschöpft ist (v. 18), aus dem Epitheton λαμπρός sich aber weit eher auf die physische Erscheinung, als auf die Göttin schliessen lässt (vgl. Eoen fr. 147 M. ϝικέλην φάεσσι σελήνης), so ist es zweifelhaft, ob der Dichter hier an eine Mondgöttin gedacht hat, oder an die physische Erscheinung des Mondes. Auch das fr. 3 der Sappho

enthält keine Personification des Mondes, wie Preller I p. 362 angiebt, wie überhaupt in den Fragmenten der Dichterin keine Spur von der Mondgöttin ist (vgl. fr. 52 und 53), wesshalb die vereinzelte Notiz des Scholiasten Apoll. IV, 57, dass Sappho die Sage von Endymion erzählt habe, sehr viel Bedenken erregt, auch abgesehen von der seltsamen Zusammenstellung der Sappho und des Nikander. Wenn daher die ersten sicheren Spuren eines Cultes der Mondgöttin sich in den elenden homerischen Hymnen 31 und 32 finden, welche nach Baumeister p. 103 der Zeit des Peisistratos angehören, so dürfte auch die Personificirung der Selene nicht lange vorher vollzogen sein. —

Charakteristisch für den Dichter ist seine Personificirung des Sonnengottes, den er kurzweg und unpoetisch mit dem Beiwort μέγας abspeist („magnus Sol" der Römer), während die homerischen Hymnen, die gleichzeitigen Lyriker (Stesichoros fr. 8) und Elegiker (Mimnermos fr. 12) an zahlreichen Stellen den ἱερὸν μένος Ἠελίοιο ἄνακτος feiern und ihn mit Auszeichnung Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱός nennen. Es verdient bemerkt zu werden, dass auch diese Erscheinung im Vergleich zu der Personificirung in den homerischen Gedichten und den Hymnen auffallend genannt werden muss, zumal das zweite hesiodische Gedicht, die „Werke und Tage", an keiner Stelle einen Sonnengott kennt, sogar an einer Stelle, wo eben die Morgenröthe als Göttin bezeichnet war (ῥοδοδάκτυλος Ἠώς 610), die Sonne als physische Erscheinung im Gegensatz dazu erscheint. Dass der Dichter aus dem homerischen Beiwort Ὑπερίων sich den Vater erfunden hat, und die eine Stelle der Odyssee, wo Ὑπεριονίδης gelesen wird, jünger als die hesiodische Theogonie ist, scheint mehr als wahrscheinlich. Ebenso entnahm der Dichter der homerischen Vorstellung, dass Kirke und Aietes Kinder des Helios und der Okeanide Perseis seien (Theog. 957). —

Grössere Schwierigkeiten bieten die Söhne des Kreios und der Eurybia. Schon die Bedeutung des Titanen Kreios ist unklar, wie oben erwähnt ist, und die „im Meere wirksame, gewaltige Kraft" (Schoemann p. 101) durchaus eine Hypothese der Mythologen, die sich wesentlich darauf stützt, dass ihm eine Tochter des Pontos zur Gattin gegeben wird. Jene

Schlussfolgerung aber ist schon desshalb bedenklich, weil verschiedene Male von dem Dichter Okeaniden als Gattinnen und Mütter angeführt waren, ohne dass die betreffenden Gatten, wie Chrysaor, nothwendig etwas mit dem Meere zu thun hatten. Aus jener Hypothese Schoemann's op. II p. 232 wird dann durch einen Gewaltact diese Nachkommenschaft auf Gestirne oder „auf eine der Bewegung der Himmelskörper zu Grunde liegende Kraft“ bezogen. Es ist nicht zu leugnen, dass der Name des ersten Sohnes Ἀστραῖος mit Rücksicht auf die Etymologie mit Gestirnen zusammenzuhängen scheint, wenn auch Arat. Phaen. 99 kein Beweis dafür ist, der ihn den „ehrwürdigen Vater der Sterne“ nennt. Auch Asteria, die Tochter der Phoibe, deutet mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Sternenschaar hin, ohne dass die Absicht des Dichters sogleich deutlich wird, warum sie an dieser Stelle genannt ist. Ob aber auch die beiden andern Söhne des Kreios, Pallas und Perses, und die erste Tochter der Phoibe, Leto, diese Bedeutung haben, darf mit Recht bezweifelt werden. Die Etyma von Πάλλας (πάλλειν) und Πέρσης (πείρω) beweisen gar nichts, da sie ganz allgemeiner Natur sind und durchaus nicht auf Himmel und Gestirne zielen; der hymn. hom. 3, 100 beweist ebenso wenig, auch abgesehen von der Unechtheit des Verses, da dieser Megamedide Pallas weder der hesiodische ist, wie Lennep p. 269 geglaubt hat, noch sonst irgendwo in der griechischen Litteratur vorkommt; Eustath. zur Od. p. 1651, der behauptet, die Okeanide Perse sei dem Helios zur Gattin gegeben διὰ τὴν ἀεικίνητον αὐτοῦ περαίωσιν, hätte Schoemann op. II p. 232 um so weniger citiren sollen, als er selbst an einer andern Stelle den Namen dieser Okeanide auf den Charakter eines Baches bezieht, also auch der Name der Okeanide Perse für den Πέρσης dieser Stelle kein Beweis ist. Was bleibt also von den himmlischen Kräften Πάλλας und Πέρσης übrig? Gar nichts. Desto zahlreicher sind die Gegenbeweise. Dass Hesiod den Helios zum Sohn des Titanen Hyperion gemacht hat, ist gemäss der Bedeutung des letzten Namens verständlich; dass die Mondgöttin Hekate zur Tochter eines Sternengottes Perses oder Persaios (hymn. hom. 5, 24) von späteren Rhapsoden gemacht wird, ist — unverständlich. Dass der

Dichter von der Schaar der übrigen Sterne den Morgenstern ausnimmt — φαάντατος, ὅςτε μάλιςτα ἔρχεται ἀγγέλλων φάος Ἠοῦς ἠριγενείης (v, 93) — begreifen wir, auch dass die Sterne Kinder der Morgenröthe sind; dass er aber schon vorher einige Sterngötter, die bis dahin in der griechischen Religion unbekannt waren, zumal in hervorragender Weise nennt, begreifen wir nicht; ebenso wenig, dass die Sterngötter Söhne von Meergöttern sind, so sehr nahe auch die Vorstellung dabei zu liegen scheint, denn nach derselben Vorstellung hätte der Dichter alle Sterne und Gestirne als Nachkommen von Meergöttern schildern müssen. Endlich, dass der Dichter von einem König sagt λαοῖςι μεταπρέπει oder ἀγρομένοιςι μεταπρέπει, von den Nereiden ἀμύμονα Ϝέργα Ϝιδυῖαι, von der Okeanide Metis πλεῖςτα θεῶν Ϝιδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων, wird Jedem verständlich erscheinen; dass er aber von einer „caelestis natura", einer „Naturkraft der Bewegung" sagen soll ὃς καὶ πᾶςι μετέπρεπε Ϝιδμοςύνῃςιν, das, fürchte ich, wird keinem einleuchten, man müsste denn in dem Satz eine Anspielung auf die astronomische Wissenschaft erkennen, wie der Scholiast und Joh. Diaconus thun, und wozu auch Schoemann nicht übel Lust zu haben scheint. Uns beschäftigt nicht die milesische Erzählung von Astraios (Pausan. I, 35), nicht der uralte Sinn dieser Namen, sondern die Frage, was sich Hesiod bei ihnen gedacht hat, und von der grossen Gabe Schoemann's, einmal, wo es passt, unter Pallas einen Sternengott zu verstehen, ein ander Mal (Theog. p. 181), wo jene Bedeutung nicht passt „die treibende, bewegende Kraft überhaupt", jene v. 376 anzunehmen, diese v. 383, wollen wir keinen Gebrauch bei der Beantwortung machen. — Der Dichter hatte in der Schöpfungsgeschichte den Zusammenhang von Meer, Flüssen und Bächen durch die Schilderung von Ungeheuern und Heldenkämpfen unterbrochen, und hier unterbricht er die Darstellung von Sonne, Mond, Morgenröthe, von den Hauptwinden und Hauptsternen durch die Erwähnung der Geburt des Astraios, Pallas und Perses. Wenn er selbst eine Beziehung zwischen Astraios und den Gestirnen sofort herausgefunden hätte, oder diese Beziehung schon in irgend einem Mythus vorhanden gewesen wäre, so hätte er sicherlich die Geburt der Gestirne

gleich erwähnt, vor der Geburt der Winde; er hätte aber nachher nicht die Mutter Ἠριγένεια hervorgehoben, sondern, wie Arat, den Vater Astraios. Gerade dieser Umstand aber ist uns ein Beweis, dass der bedeutendere Theil bei den Eltern Eos ist, nicht Astraios, da in den meisten Fällen nur ein Theil von Bedeutung ist und auch dem Dichter wie der Nachwelt erschienen ist; denn der Name des Vaters schwankt (Preller I p. 365), der Name der Mutter hingegen nicht. Die Beziehung war auch zu deutlich, warum gerade die Morgenröthe zur Mutter der Sterne und Winde gemacht wurde (Preller p. 359). Was bleibt für Astraios, Pallas, Perses übrig? Es sind Heroen (Pallas wird auch später zum Giganten), wie Perseus, Bellerophon, Herakles, freilich unbekannte und verschollene (aber wieviel aus der Theogonie ist nicht in das Meer der Vergessenheit getaucht? vgl. Αἰγαῖον ὄρος und Schoemann op. II. p. 531), vielleicht milesische, vielleicht kretische (Schoemann p. 232 not. 23), vielleicht böotische, die der Dichter anführte, weil die Genealogie der genannten Titanen hier ihren Platz finden sollte, oder vielmehr, weil sie als Väter einiger Nachkommen, die noch in der Kosmogonie genannt werden sollten, nothwendiger Weise zuerst angeführt werden mussten. So findet jener Relativsatz, der des Perses Weisheit hervorhebt, sein Verständniss, ebenso das Epitheton μέγας, das bei Astraios, als einem Sternenvater, weit weniger erklärlich wäre neben dem μέγας Ἥλιος, und endlich der an irdische Verhältnisse erinnernde Satz ἥν ποτε Πέρσης ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλῆσθαι ἄκοιτιν (v. 409). —

Von den Hauptwinden, welche schon in den homerischen Gedichten in der Vierzahl erscheinen[43]), nennt der Dichter

---

[43]) Ich stimme mit Schoemann op. II p. 516 darin überein, dass der Dichter nur drei Winde genannt hat, hauptsächlich auch wegen v. 870, trotzdem, wie es scheint, Aristarch der entgegengesetzten Ansicht gewesen ist. Die Verbesserung des Scholions v. 379 durch Schoemann l. c. halte ich aber für ungenügend. Vielmehr muss dasselbe so gelautet haben: τὸν ὀξὺν καὶ ταχὺν καὶ καθαρὸν Εὖρον Ἀργέστην εἶπεν. Εὖρον δὲ λέγει ὡς Ζέφυρον. Ὅμηρος δὲ εἶπεν Ἀργέστην τὸν λευκὸν Νότον. πνεῖ δὲ Ἀργέστης, ὁ καὶ Εὖρος καλούμενος, ἀπὸ ἀνατολῆς, ὁ δὲ Ζέφυρος ἀπὸ δύσεως, ὁ δὲ Βορᾶς ἀπὸ τῆς ἄρκτου, καὶ ὁ Νότος ἀπὸ μεσημβρίας.

nur drei Söhne der Eos (Schoemann op. II p. 362 und 516), indem er den Ostwind auslässt. Offenbar desshalb, weil für ihn oder sein Dorf (Ἄσκρη, χεῖμα κακή) der Ostwind der unangenehmste war, wie Ost- oder Südwind für die, welche auf dem Meere fahren (B 145, Π 765, Opp. 675); vermuthlich dachte er ihn sich als Sohn des Typhoeus. Er wollte aber hier nur unschädliche Winde nennen und nennt diese nach seiner individuellen Empfindung, d. h. nach der geographischen Lage seiner Heimath, wie auch Schoemann glaubt, wenn ich ihn richtig verstanden habe. Die Winde spielen bei einem Volk mit ausgedehntem Küstenstrich, mit Inseln und Colonieen eine höhere Rolle als im Binnenland, daher ihr Cult (Preller I p. 387) und ihre Stellung im kosmogonischen System. —

Schliesslich werden wir nicht umhin können, den beiden Kindern der Phoibe und des Koios, der Leto und Asteria einige Aufmerksamkeit zu schenken. Da die Namen der Eltern von unzweifelhafter Bedeutung sind, so ist es nicht wunderbar, dass die Naturmythologen die Kinder als Nacht und Sternenhimmel aufgefasst und Leto trotz des energischen Protestes von Curtius p. 117 mit λαθεῖν in Verbindung gebracht haben (Schoemann p. 260). Wir müssen also von vorne herein von einer Bedeutung, welche das Etymon fordert, abstrahiren und können nur die unantastbare Thatsache vorausschicken, dass Leto ursprünglich keine griechische Göttin ist, sondern eine asiatische, vermuthlich eine lykische (Preller I p. 190). Die Naturmythologen benutzen die älteste litterarische Quelle in folgender Weise: Leto bedeutet die Nacht — das ist die Hypothese — daher ihr Beiwort κυανόπεπλος (Preller I p. 191), das ihr allein zukommt (Schoemann l. c.), daher die Attribute μείλιχος, ἤπιος, welche der Εὐφρόνη ganz entsprechen. Diese Folgerungen leiden auch abgesehen von dem Umstand, dass

'Ακουσίλαος δὲ τρεῖς ἀνέμους εἶναί φησι κατὰ Ἡσίοδον, Βορᾶν, Ζέφυρον καὶ Νότον. τοῦ γὰρ Ζεφύρου ἐπίθετον τὸ ἀργέστην φησί. Ζητητέον γάρ, ὅτι χωρὶς συνδέσμου Ἀργέστην Ζέφυρον εἶπε. τοῦτον τὸν Ἀργέστην καὶ Ἀρίσταρχος (Conjectur von Gaisford für ἀρχή) Ἀπηλιώτην φησίν. Dass ἀργέστης später nicht selten für den Westwind gebraucht wurde, beweist Apoll. Argon. II, 963. Vergleiche übrigens Vergil, Aeneis I, 85, der gleichfalls nur drei Winde aufzählt (Weidner, Commentar p. 99).

sie auf einer Hypothese beruhen, an zwei bedenklichen Fehlern. Erstens wird ein Epitheton zur Erklärung benutzt in einer Weise, wie es nur die Mystiker des Mittelalters benutzt haben, mit völliger Nichtachtung der poetischen Freiheit. Der Dichter nennt allerdings nur Leto κυανόπεπλος, aber im Hymnus auf die Demeter wird die trauernde Mutter an mehreren Stellen so genannt, woraus hervorgeht, dass κυανόπεπλος gebraucht wird, wenn eine trauernde Erscheinung bezeichnet werden soll. Kann der Dichter die Nacht so nennen an dieser Stelle, wo er sie nicht genug rühmen kann, ἤπιος, μείλιχος, wo Schoemann selbst sagt, sie sei Εὐφρόνη? Wie vereinigt sich dies mit einem Trauerkleid? Den Grund, warum der Dichter sie so nennt, giebt uns der erste homerische Hymnus an. Indem er ihre Geburt erwähnt, drängt sich ihm der Gedanke an ihre Geschichte auf, der zuerst bei Erwähnung der Leto aufsteigen muss, die Liebenswürdigkeit ihres Wesens, die grausame Verfolgung durch die eifersüchtige Hera, ihr langes ὠδίνειν und ὠδίνεσσι πεπάρθαι, wie es der genannte Hymnus schildert. Das Mitleid mit dem Unglück der Leto bestimmt den Dichter ihr ein Beiwort zu geben, welches er zum Ausdruck ihrer Trauer erfindet. Die mittelalterlichen Ausleger hatten auch das Beiwort der Graje Ἐνυώ κροκόπεπλος auf ein Trauerkleid bezogen, ohne zu bedenken, dass derselbe Dichter es einer fröhlichen Okeanide giebt (Τελεστώ), die homerischen Gedichte der „rosenfingrigen Eos“. —

Der zweite Fehler in der Deduction der Naturmythologen beruht auf dem Verkennen der hesiodischen Anschauung. Für den Dichter der Theogonie ist die Nacht keine Εὐφρόνη, wie sie Opp. 560 genannt wird. Seine düstere Vorstellung kennt nur eine Νύξ μέλαινα oder ὀλοή, sie ist für ihn Mutter der Schmerzen und Frevel, nicht des Glücks. Wie kann er sie beim Beginn der Kosmogonie so darstellen, am Schluss, wo sie gar nicht hingehört, anders? Die Lykier mögen unter Leto sich eine Nachtgöttin gedacht haben, für Hesiod ist sie die liebenswürdige Mutter des herrlichsten Götterpaars (ἱμερόεις γόνος), die in gleicher Weise von Menschen und Göttern verehrt wird, eine liebliche Heroine. —

Auch bei der Erklärung der Asteria ist dieselbe Incon-

sequenz und Willkühr nachzuweisen. Sie bedeutet „unzweifelhaft“ den Sternenhimmel, was „ihr Etymon und die Zusammenstellung mit Perses“ beweist. Aber das Etymon von Perses war einmal für die Bewegung des Baches, ein zweites Mal für die Bewegung der Gestirne benutzt, ein drittes Mal für die Sonne selbst. Es leuchtet ein, dass die Erklärung, welche allein etymologische Rücksichten nimmt, nicht ausreicht, und gerade bei den Naturmythologen nicht ausreichen sollte. Die griechischen Eigennamen sind von so vielen Gesichtspunkten aus erfunden, dass niemals mit Sicherheit auf die Personification des ursprünglichen Stamms geschlossen werden kann. Nach dem genannten Grundsatz müssten dieselben Mythologen bei Ϝιάνθη sagen, es sei „die Personification der Veilchenblüthe“, gerade sie aber erklären, es sei der „Bach, der unter Veilchengebüsch dahinfliesst“; bei Χίμαιρα, es sei ein personificirter Ziegenbock, aber sie sagen, es sei ein „Vulkan“; bei Φόρκυς, es sei ein personificirter „Seehund“ oder „Haifisch“, aber sie verstehen einen Meergott darunter. Also heisst Asteria nicht der „Sternenhimmel“, weil das Wort von ἀστήρ herkommt, sondern nach griechischem Sprachgebrauch kann der Dichter, der den Namen für ein weibliches Wesen gebraucht oder erfindet, darunter verstehen: „die Sterngleiche“, oder die „Helle und Leuchtende“, oder den „Stern unter den Altersgenossinnen“, oder die „Sternreine“, „Erhabene“ u. s. w. — Es ist demgemäss weder Leto die Nacht, noch Asteria der Sternenhimmel, sondern für den Dichter und für uns sind es Göttinnen oder Heroinen, welche mit der eigentlichen Kosmogonie und dem Zeitalter des Kronos so wenig in Beziehung stehen, wie Herakles und Perseus, Astraios und Pallas, aber vom Dichter hier genannt werden, weil er eine gewisse Vollständigkeit der Titanengenealogie mit der Darstellung der Kosmogonie verbinden wollte.

§ 8. Die Unterwelt.

Je grösser die Verschiedenheit der Darstellungen des Schattenreiches in den homerischen Gedichten ist, desto weniger wunderbar ist es, dass wir in einem Gedicht, wie der

hesiodischen Theogonie, in welchem so viele unechte Verse und rhapsodische Zusätze sind, zunächst keine deutliche Vorstellung davon finden (Preller I p. 32 und p. 667). Wunderbar freilich ist nur, dass die Sammler aus der Zeit des Peisistratos an einigen auffallenden Stellen hier, wie überall, nicht gemerkt haben, dass sie zwei Darstellungen vereinen, die absolut unvereinbar sind. Denn so wenig Jemand beweisen wird, dass die Vorstellung von einem Schattenreich, wie sie in der Ilias deutlich hervortritt (Υ 61, Χ, 482), und demgemäss von einem Tartaros, der unter der Unterwelt gedacht ist (Θ 16; Lehrs Arist. 174), übereinstimmt mit der Schilderung in der Odyssee (λ und ω), wo das Reich des Hades jenseits des Okeanos im Westen sich befindet, und nicht unterhalb sondern auf der Erde (Preller l. c.), so wenig sind die beiden Darstellungen, welche Theog. 720—742 und 746—806 enthalten sind, zu vereinen, wenn es auch natürlich ist, was Preller I p. 32 sagt, dass die tiefe Erde und der Sonnenuntergang als Gegenden allen Ursprungs gedacht wurden, aber auch als Gegenden des Todes und vieler Schrecknisse. Die Frage, welches die echte hesiodische Auffassung der Unterwelt sei, würde in das System der Kosmogonie nicht hineingehören, da keine ausdrückliche Erwähnung davon vom Dichter selbst in diesem Theile des Gedichts vorhanden ist, wenn nicht die detaillirte und häufig vorkommende Schilderung des Ortes, wo Atlas und die Hesperiden (ἐν πείρασι γαίης), die Grajen und Gorgonen wohnen, und wo die Insel Erythia liegt, eine Schilderung, die in jenem zweiten Fragment 746—806 mit der Unterwelt eng verbunden wird, eine Erörterung jener Frage zur Nothwendigkeit machte. Zunächst ist es durchaus auffallend, dass der Dichter nicht nur bei den beiden Zeitaltern des Uranos und des Kronos das Schattenreich kaum erwähnt, trotzdem die Gelegenheit dazu öfters geboten war, sondern dass er, was nach allen mythologischen Analoga zu erwarten ist, die Hekatoncheiren (oder, wie andre wollen, die Kyklopen und Hekatoncheiren) nicht in den Tartaros werfen lässt, wie Apollodor I, 1, 2 ausdrücklich sagt, sondern ἐν κευθμῶνι Γαίης (ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης Theog. 620), und an keiner Stelle durch jüngere Hand eine falsche Darstellung hineingekommen ist, da bei jeder

Befreiung das ὀλοῶν ἀπὸ δεσμῶν ohne Tartaros allein erwähnt wird. Wenn wir nach dem Grund fragen, warum der Dichter die Hekatoncheiren nicht in den Tartaros werfen lässt, so ist die Antwort eine sehr einfache. Da das Reich der Unterwelt nur mit den beiden Gottheiten Hades und Persephone in Zusammenhang gedacht werden konnte, deren Geburt aber in diesem Theil der Kosmogonie noch nicht angegeben war, so war auch die Vorstellung von einem Reiche des Hades, das sie beherrschen, unmöglich; und da nach dem Volksglauben auch in der hesiodischen Zeit die Titanen im Tartaros gedacht wurden, so vergass der Dichter seine genetische Entwicklung, und jener Glaube verhinderte im Augenblick, die Hekatoncheiren zu den Titanen zu sperren.

An einer einzigen Stelle wird der Kerberos der Ἀΐδεω κύων genannt (Theog. 311), aber in so trockener Kürze, dass daraus kein Schluss auf die hesiodische Vorstellung zu machen ist. Indessen berechtigt doch der negative Zustand dieser Angelegenheit zu einem ganz sichern Resultat. Denn da der Dichter in vielen Versen eine Prolepsis gebraucht, bei Göttern, Heroen und späteren Menschen, die alle in das Zeitalter des Kronos nicht hineingehören, so hätte er an den zahlreichen Stellen, wo die Wohnungen der Hesperiden, Gorgonen u. s. w. im fernen Westen erwähnt werden, nur einmal die Andeutung fallen lassen müssen: dort, wo das Reich des Hades oder der Eingang zur Unterwelt ist. Das Fehlen einer solchen Stelle ist ein sicherer Beweis, dass der Dichter sich das Todtenreich nicht im Westen denkt, wie der Verfasser der Nekyia, sondern tief in der Erde, denn eine Alternative ist dabei nicht möglich, und dass die Verse 720—742 die echte Schilderung des hesiodischen Tartaros enthalten. Man könnte hier den Einwand machen, dass die Vorstellung des Tartaros nicht nothwendig mit der Unterwelt in Zusammenhang stand; doch da wir die Analogie haben, dass der Dichter der Ilias, welcher die Unterwelt im Innern der Erde schildert, auch den Tartaros sich tief unter dem Hades denkt (Θ, 16), der Dichter der Nekyia aber offenbar den Tartaros im fernen Westen mit der Unterwelt vereinigt darstellt (λ, 577), so wird auch der Dichter der Theogonie, entsprechend der Darstellung in der Ilias,

sich den Tartaros unter dem Hades gedacht haben[44]). Noch ein Punkt verlangt eine Besprechung, bevor wir zur Schilderung der Unterwelt schreiten. Selbst an der Stelle, wo der Dichter nach Besiegung der Titanen eine ausführliche Darstellung des Tartaros giebt, fehlt seltsamer Weise jede Beziehung auf ein eigenes Schattenreich. Während der Dichter der Ilias sagt, der Tartaros liege so tief unter dem Hades, wie der Himmel über der Erde, und an einer andern Stelle, dass, wenn die

[44]) Die homerische und im allgemeinen die hesiodische Vorstellung des Tartaros (νέρθεν Ἄιδου) ist von Aeschyl. Prometh. 152 festgehalten. Phantastisch ist die Schilderung des Plato Phaedon c. 60, der zwar hinsichtlich der Topographie mit den genannten Dichtern übereinstimmt, aber den Tartaros schon wegen der vier Flüsse, welche Homer im Reiche des Hades erwähnt (κ, 513), sich wesentlich anders vorstellt. Bemerkenswerth ist bei Plato der hesiodische Ausdruck χάσμα (Republ. X p. 518), der seitdem in Verbindung mit dem Tartaros gewöhnlich wird. Die neueren Versuche, welche man angestellt hat, um die Schilderung der Nekyia mit der sonstigen homerischen Vorstellung vom Hades zu vereinen, sind ebenso unglücklich, wie die Vereinigung der gesammten Schilderung der Unterwelt in der hesiodischen Theogonie (Nitsch zur Odyssee III p. 187). Die beiden Vorstellungen der Unterwelt, einerseits im fernen Westen jenseits des Okeanos, hinter Atlas und den Hesperiden, und nicht unter sondern über der Erde, andrerseits zwischen dem Tartaros und der Erde sind nicht zu vereinen (Preller I p. 667), wie eine sorgfältige und vorurtheilslose Betrachtung der betreffenden Stellen zeigt. — Die Schilderung des Tartaros Apollodor I, 1, 2 ist bis auf die Worte ἐν Ἄιδου mit der hesiodischen übereinstimmend, wogegen die letztere durchaus keine Nachahmnng der homerischen ist, wie Ruhnken bei Gaisford v. 721 glaubt. Es ist also kein Grund v. 721 mit Ruhnken und Gaisford für unecht zu halten, da er unmöglich aus Θ 16 entstanden sein kann. — Was endlich die Wortform anbetrifft, so scheint Hesiod nur Τάρταρος gebraucht zu haben, denn Τάρταρα wird (abgesehen von den unechten v. 119 und 725) zwar v. 841 gelesen Τάρταρα γαίης, dennoch möchte sich hier die Lesart πείρατα γαίης empfehlen (vgl. v. 335, 738). Es kann nicht von Einfluss auf unser Urtheil sein, dass vielleicht Orph. frag. 6, 5 νείατα τάρταρα γαίης eine Nachahmung der hesiodischen Stelle ist (6, 41 τάρταρα καὶ πείρατα) oder dass Vergil, Georg. IV, 481 die hesiodische Stelle übersetzt hat, wo wir dann das seltsame und Anstoss erregende Tartara Leti verbessern müssen in Tartara Terrae (vorher quin Leti domus); denn die ersten Verderbungen in den hesiodischen Texten gingen von den Rhapsoden aus. — Schliesslich geht aus meiner Beweisführung hervor, dass vor der Theilung der Aemter die Verse Theog. 850—852 unmöglich sind.

Erde sich öffene, das Reich der Unterwelt Göttern und Menschen sichtbar würde, also gewissermassen eine Viertheilung des Kosmos annimmt, die durch Himmel, Erde, Hades und Tartaros hervorgebracht wird: sagt Hesiod, dass der Tartaros so tief unter der Erde liege, wie der Himmel über der Erde ist, kennt also nur eine Dreitheilung, den gewölbten Himmel, das Centrum, die Erde, und jenseits den Tartaros. Der Dichter der Theogonie schildert also das Weltall als eine Kugel, deren mittlerer grösster Durchschnitt durch die Scheibe der Erde gebildet wird, der obere Theil der Peripherie durch das Gewölbe des Himmels, das der Dichter ausdrücklich rund nennt, während auf dem unteren Theil des Gewölbes der Tartaros sich befindet, der sich wie ein Berg darauf erhebt. Da aber der Dichter an einer andern Stelle sagt, dass über diesem Eingang die Wurzeln der Erde und des Meeres sich befinden, Erde und Meer aber den gesammten Durchschnitt der Kugel ausmachen, so denkt er sich den Tartaros auf dem ganzen unteren Gewölbe der Kugel, wie den Himmel auf dem oberen, nur mit dem Unterschied, dass der erstere nur einen, und vermuthlich schmalen Eingang hat. Wo aber, fragen wir, bleibt bei dieser Schilderung die Unterwelt? Ein Ambos, der von der homerischen Erde in den Tartaros geworfen würde, müsste den Hades passiren, ein Ambos, den dasselbe Schicksal auf der hesiodischen Erde träfe, scheinbar nicht. Und doch sagt derselbe Dichter ἴφθιμόν τ' ̓ΑϜίδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει (Theog. 455). Diese Schwierigkeit wird noch durch einen Umstand erhöht. Wir erwähnten oben, dass die Hekatoncheiren verborgen wurden Γαίης ἐν κευθμῶνι (158), was für sie eine Strafe sein sollte; bei der Schilderung des silbernen Zeitalters heisst es auch „Zeus verbarg sie“; αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κάτα γαῖα κάλυψε, τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες (oder φύλακες) θνητοὶ καλέονται (Opp. 140), während das goldene Geschlecht zu Dämonen wird, ἐπιχθόνιοι φύλακες (denn v. 121 ist unecht), und das eherne in den Hades kommt, βῆσαν ἐς κρυεροῦ ̓ΑϜίδαο (Opp. 153). Weder ist jener Verbannungsort der Hekatoncheiren identisch mit dem Tartaros, noch der Aufenthaltsort des silbernen Geschlechts identisch mit dem Hades, sondern, da der Dichter nach unsrer Meinung das goldene

und silberne Geschlecht unter Kronos' Regierung darstellte, ein Reich des Hades aber nur möglich war, nicht sowohl bei Beginn der Regierung des Zeus, sondern, wie der Dichter ausdrücklich sagt, nach den Kämpfen gegen die Titanen und Typhoeus, als Zeus die Aemter vertheilte (ὁ δὲ τοῖσιν εὖ διεδάσσατο τιμάς Theog. 885), so war er gezwungen für das ganze Zeitalter des Uranos, namentlich aber des Kronos eine Form zu wählen, die fern von den Schrecknissen des Tartaros war, aber andrerseits auch nicht identisch mit dem Reich des Hades. Diese Form ist kurz ausgedrückt: γαῖα κάλυψε oder θεὸς ἔκρυψε. Daraus ergiebt sich erstens, dass die beiden Stellen in der Kosmogonie, wo Hades als Beherrscher der Unterwelt erwähnt wird (Theog. 311 und 455), proleptisch sind und mit dem Zustand in dem Zeitalter des Kronos in keiner Beziehung stehen; zweitens, dass bei der hesiodischen Schilderung des Tartaros absichtlich die Erwähnung des Hades unterlassen ist, da nach der Titanenschlacht noch keine eigentliche Unterwelt vorhanden ist; drittens, dass der Rhapsode, welcher die unechten Verse 746—806 hinzufügte, gerade durch das Fehlen einer Angabe über den Hades, die Nyx, den Okeanos und die Styx, die nach seiner Meinung alle in einer Gegend lagen, veranlasst wurde, jenen Zusatz zu machen, ohne zu bemerken, dass dieser mit der Darstellung des Hesiod in schroffem Gegensatz stand. Andrerseits aber leuchtet ein, dass Hesiod selbst den Hades nicht anders darstellt, wie der Dichter der Ilias, d. h. unter der Erde und über dem Tartaros, und dass jener poetische Vergleich mit dem Ambos von keinem Einfluss auf diese Vorstellung sein kann. Während also die eigentliche Unterwelt oder das Schattenreich mit der Kosmogonie nichts zu thun hat, weil weder im Zeitalter des Uranos noch in dem des Kronos ein Reich des Hades existiren kann, ist die Existenz des Tartaros in beiden Zeitaltern vorausgesetzt, und wir müssen ihr desshalb einige Aufmerksamkeit schenken. —

Die erste Erwähnung des Tartaros war in der Partie der Theogonie, welche von den Sammlern nicht aufgenommen und durch die sinnlosen Verse 501—506 ersetzt wurde, d. h. bei dem Sturz des Kronos, wo Hesiod aus den Andeutungen der Ilias seine gewaltsame Entfernung und Verbannung in den

Tartaros geschildert hatte (βίῃ καὶ χερσὶ δαμάσσας τιμῆς ἐξελάαν τάχ' ἔμελλε Theog. 490). Denn ich halte, wie bereits Anm. 3 erwähnt, die Verse 118—119 für unecht, bin auch überzeugt, dass die ersten Rhapsoden, welche den v. 119 hinzugefügt haben, gerade dadurch dazu veranlasst wurden, weil später der Tartaros vorkam, ohne dass ausdrücklich seine Entstehung genannt war. Ich glaube daher auch, dass zuerst das Wort Τάρταρα wirklich im Nominativ gedacht worden ist, und dass aus diesem Grunde Plato und Aristoteles den Vers stillschweigend übergangen haben, weil sie den Unsinn darin erkannten, und dass der Vers aus demselben Grunde vom Stoiker Zeno athetirt worden ist, weil derselbe gleichfalls gegen eine andre Auffassung dieser Sache hervorheben wollte, dass Hesiod nur drei Grundprincipien angenommen habe, das Chaos, die Gaia und den Eros (Schol. Apoll. Rh. I, 498). Die Deduction Schoemann's op. ac. II p. 528 ist verkehrt, und um so weniger beweisend, als er für den Grund der Athetese Zeno's angiebt, dass die Götter immer gelebt haben, also bevor die Erde aus dem Chaos entwickelt war, sie nicht ἀθανάτων ἀσφαλὲς ἕδος genannt werden könnte[45]), welche Auffassung mit der stoischen

[45]) Der erste Theil des Scholions v. 117 lautet bei Gaisford Γαῖ' εὐρύστερνος. τὴν γῆν οὐκ ἐκ τοῦ χάους λέγει· οὐ γὰρ εἶπεν ἐκ τοῦ χάους γῆ, ἀλλ' αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖα. Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς καὶ (l. ἐκ) τοῦ ὑγροῦ τὴν ὑποστάθμην γῆν (τὴν γῆν Schoemann) γεγεννῆσθαί φησιν, wozu Cod. Cantabr. hinzufügt ὅθεν ἐγαγόμενος ἀθετεῖ τοὺς στίχους. Cod. Venetus aber hat statt dessen: διὰ τοῦτο καὶ Πλάτων αἴτιον τοῦ κόσμου τὴν γῆν φησὶν ἐν τῷ Φαίδωνι, ὅθεν ὁ ἐπαγόμενος ἀθετεῖται στίχος. Schoemann op. ac. II p. 66, 442, 528 hat mit Recht gesehen, dass der erste Theil des Schol. Venet. auf v. 127 sich bezieht, wo die Erde das κέντρον genannt ist, während das Citat selbst falsch ist, und dass der Zusatz mit ὅθεν zwar an beiden Stellen ohne Zusammenhang steht, aber an der ersteren passend. Ich glaube nicht, dass Schoemann's Erklärung richtig sei; vielmehr geht aus Schol. Apoll. Argon. I, 498 hervor, was ausgefallen sein muss. Dieses lautet: καὶ Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν γενέσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεοῦται· τρίτον δὲ ἔρωτα γεγονέναι. Also wird unser Scholion gelautet haben: Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς ἐκ τοῦ ὑγροῦ τὴν ὑποστάθμην τὴν γῆν γεγεννῆσθαί φησιν, τρίτον δὲ ἔρωτα γεγονέναι, ὅθεν ὁ ἐπαγόμενος ἀθετεῖται στίχος, d. h. v. 119, in welchem Τάρταρα als neues Urprincip erscheint. Der Scholiast war ungenau in der Bezeichnung des

Lehre Ζεὺς ὁ κόσμος (Brandis II p. 116) sich nicht verträgt. Wenn demnach erst beim Sturz des Kronos der Tartaros erwähnt war, so drängt sich unwillkührlich die Frage auf, was der Dichter beim Beginn der Schöpfungen unter Ἔρεβος verstanden habe, zumal er bei der Bestrafung des Frevlers Menoitios sagt, Zeus habe ihn εἰς Ἔρεβος geschickt (515), und von den Hekatoncheiren, er habe sie Ἐρέβεσφιν ὑπὸ χθονὸς φόωσδε geholt (669). Wir haben es oben übersetzt mit „der absoluten Dunkelheit", und da die Hekatoncheiren nicht im Tartaros waren, so ist klar, dass beide Wörter nicht identisch sind, sondern Erebos ganz allgemeiner Natur für Alles, was ὑπὸ χθονός oder ἐν γαίης κευθμῶνι sich befindet. Hiermit stimmt die Vorstellung davon in der Ilias (Θ 368) und in den Hymnen überein (hymn. hom. 5, 349, 409), wo Erebos allgemeiner Ausdruck für die Unterwelt oder für das dem Tageslicht entgegengesetzte Dunkel ist (vgl. Curtius p. 437). Wir könnten nun folgern, dass, wie beim Sturz des Uranos die Entstehungsgeschichte der Menschen mitgetheilt war, so an dieser Stelle die Entstehung des Tartaros, wenn nicht gerade daraus, dass nach der Besiegung der Titanen dem Tartaros so viel Verse gewidmet werden, hervorzugehen scheint, dass

Verses, da er 117 und 118 zusammen betrachtete, weil sie beide die Schilderung der Gaia enthalten. Zeno selbst konnte keine Veranlassung haben, wie wir, auch v. 118 zu athetiren, denn dieser berührte gar nicht sein System, durch das allein er zu hesiodischer Kritik veranlasst wurde (Schoemann l. c. p. 529). — Was endlich die beiden Stellen Plato Sympos. c. 6 und Aristot. Metaphys. I, 4 anbetrifft, so geht namentlich aus dem Citat des Aristoteles hervor, der nur den halben Vers Γαῖ' εὐρύστερνος anführt, dass beide Philosophen der Kürze wegen die weiteren Epitheta der Erde ausgelassen haben; vielleicht aber auch, was nach den fehlerhaft citirten Worten des Aristoteles zu schliessen ist, dass beide aus dem Gedächtniss anführen und die hesiodischen Zusätze vergessen haben. Denn ich glaube mit Schoemann, dass die Philosophen keinen andern Text gehabt haben können, wie der Stoiker Zeno und die Alexandriner. Dennoch möchte ich behaupten, dass, da der Zusatz v. 119 zu sinnlos war, wenn Τάρταρα Accusativ sein sollte, und so niemals gedichtet oder gelesen sein konnte, dass beide Philosophen den ersten Vers aus Bequemlichkeit oder Vergesslichkeit fortgelassen haben (v. 118), den zweiten stillschweigend und absichtlich, weil sie, wie Zeno, von dem Unsinn darin überzeugt waren, dass der Tartaros ein Grundprincip sein könnte.

der Dichter vorher nichts Besonderes von ihm erwähnt hatte. Auch an dieser zweiten Stelle ist eine Lücke, denn der Dichter muss auch hier erwähnt haben, dass ausser den Titanen, welche nach seiner Meinung ohne Kronos den Kampf gegen die neuen Götter geführt haben, Kronos sich im Tartaros befand, so dass der frühere König mit seinen Göttern wieder vereinigt wurde (vgl. v. 851 Τιτῆνες, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες, wenn er echt ist). Aber dieser Aufenthalt im Tartaros ist kein glücklicher, patriarchalischer, wie in einer angenehmen Verbannung, sondern Kronos und die Titanen sind dort gefesselt mit eisernen Banden, dass sie nicht entrinnen können, und zum Ueberfluss sind innerhalb der Umzäunung des Eingangs (τὸν πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται, 726, auf der Aussenseite, entsprechend dem χάλκεος οὐρανός; und auf der Innenseite um die δειρή herum τεῖχος δὲ περοίχεται ἀμφοτέρωθεν, 733) die Hekatoncheiren postirt, um die eherne, von Poseidon angelegte Pforte zu bewachen. Man erkennt die wilde und düstere Phantasie des Dichters. Die eiserne Pforte und die eherne Schwelle des Volksmythus genügten ihm so wenig, wie der tiefste Abgrund unter der Erde (Θ, 14); die Titanen mussten die Vermessenheit ihres Kampfes gegen die rechtmässigen Götter noch schwerer büssen, und desshalb wurde der Ort ihres Aufenthalts noch schauriger ausgemalt. Die ehernen Wände rings herum und um den Eingang kamen dazu, die Wache der Hekatoncheiren, die eisernen Fesseln der Bestraften, und endlich die Greuel und Schrecknisse, welche über dem grossen Tartaros selbst lagen, und welche die Sünder zu passiren hatten. Denn ehe man zu dem schmalen Eingang des Tartaros gelangt, muss man durch einen unermesslichen Schlund (μέγα χάσμα), in dem dreifache Nacht sich lagert, undurchdringliche Finsterniss, in welcher unaufhörlich ein Wirbelwind herumfährt und Alles, was hinein kommt, nach allen Seiten herumschleudert, so dass es kaum nach einem Jahre den Boden erreichen kann. In diesem Schlund sind endlich die Wurzeln und Enden der Erde, des Himmels, des Tartaros und des Meeres. Mit Unrecht denkt Schoemann p. 233 hier an das ursprüngliche Chaos und bei den Wurzeln an die Anfänge und Auflösungen der Dinge, und verwirrt spätere Vorstellungen

mit den hesiodischen. Nur das Wort χάςμα war Veranlassung, dass der Verfasser der unechten Recension 807—819 sagen konnte, die Titanen wohnen πέρην Χάεος. Die Urmaterie Hesiods hat sich in ihre einzelnen Bestandtheile aufgelöst, und dem Dichter liegt die Absicht ferne, hier noch einen letzten Rest jenes Stoffes anzunehmen. Die Urmaterie hatte in sich feste und flüssige Substanzen, Erde und Wasser, das χάςμα ist nur ein dunkler Schlund, zum grössten Theil leer, denn sonst könnte kein Gegenstand herumgejagt werden. Die Ansicht des Dichters geht also von einem realen Gesichtspunkt aus. Wie er beim Beginn der Schöpfungsgeschichte den Himmel entstehen lässt, damit er die Erde einhülle und festhalte, so denkt er sich die Punkte, wo Himmel und Meer zusammenstossen, gewissermassen als Riegel, mit denen sie befestigt sind, ebenso in dem Schlund die Punkte, wo der Tartaros mit jener ehernen Wand vereinigt ist, und wo die Enden der Erde in den Schlund hineinreichen, d. h. wo die Erde aufhört und der leere Raum anfängt; das sind πάντων πηγαὶ καὶ πείρατα, die den Göttern verhasst sind, weil sie in das wüste χάςμα hineinragen. Die Beschreibung des Tartaros ist poetisch eben so schön, wie sie unzweifelhaft hesiodisch ist, d. h. der hesiodischen Vorstellung entspricht; denn ob sie von dem Dichter selbst herrührt, können wir um so weniger entscheiden, als diese Vorstellung des Tartaros nur theilweise ihm allein angehört, zum grössten Theil aber bereits in dem Volksglauben vorhanden war und auch bei den unmittelbar folgenden Dichtern noch in Gebrauch war. Denn die Vorstellung eines ausgedehnten, wüsten und schrecklichen Tartaros findet sich noch in den homerischen Hymnen, Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν hymn. hom. 2, 158; Τάρταρον εὐρύν hymn. hom. 3, 374; ἐς Τάρταρον ἠερόεντα, ἐς ζόφον αἰνόμορον καὶ ἀμήχανον 3, 257, obwohl die beiden letzten Stellen wegen des humoristischen Ton's im ganzen Hermeshymnus kein Beweis für den Volksglauben seiner Zeit sind. Erst im Scut. Herculis 255 ψυχὴ δ' Ἄϊδόςδε κατεῖεν Τάρταρον ἐς κρυόεντα ist die alte Vorstellung eines gesonderten Tartaros abhanden gekommen, wesshalb die Dichter beider Gedichte unmöglich identisch sein können, wie Goettling mit Recht gesehen, Schoemann p. 87

not. 2 seltsamer Weise bezweifelt hat. Ob aber die Stelle in den Gedichten Anakreon's, wo Tartaros für Hades gesagt wird (Τάρταρον δεδοικώς fr. 44 B.), älter oder jünger als jener Theil des Scutum's ist, das können wir nicht entscheiden. — Schliesslich sollte nicht erörtert zu werden brauchen, dass der hesiodische Typhoeus schon desshalb nicht in den Tartaros geworfen werden konnte (v. 868), weil er getroffen und gebändigt vorher in die Schluchten des Aetna, oder wenigstens eines Berges, gestürzt war, von wo ihn nach der Bändigung zu entfernen schwerlich eine Veranlassung vorlag, abgesehen von dem seltsamen Zusammentreffen, dass Tartaros sein eigner Vater war. Der Dichter schildert den Sieg des Zeus und das Unschädlichmachen des Ungeheuers (856 und 858), das noch im Sterben die Erde rings herum in Brand setzt; wozu soll es noch in den Tartaros? Und wie kann es nach der hesiodischen Darstellung des Tartaros von dort aus verderbliche Wirkungen auf die Oberwelt senden, wie Preller I p. 56 glaubt? Gerade weil das Ungeheuer nicht in dem verschlossenen Tartaros sich befindet, darum sind seine letzten Athemzüge noch verderblich für die Umgebung.

§ 9. Schluss.

Aus unsrer Darstellung hat sich ergeben, dass das kosmogonische System der hesiodischen Theogonie als kein unvollständiges sondern als ein vollständiges zu betrachten ist, und dass jeder Versuch, eine ganze Partie aus diesen beiden Zeitaltern zu athetiren, als verfehlt betrachtet werden muss, weil man dadurch ein systematisch angelegtes Ganzes zerreisst. In dieser Darstellung war das Geschlechtsregister des Pontos ebenso nothwendig, wie die Flussgötter und Quellnymphen, und eine empfindliche Lücke würde in dem ganzen System sein, wenn etwas so bedeutungsvolles fehlte. Wir haben dabei die Möglichkeit nicht ausser Acht gelassen, dass selbst die genealogischen Partieen, mit welchem Namen wir hier die einzelnen Register umfassen, nicht alle von Hesiod selbst gedichtet zu sein brauchen, sondern wie vereinzelte epische Bestandtheile, von älteren Gedichten herübergenommen sein können.

Dass sie aber alle in der ursprünglichen, alten Theogonie, welche Xenophanes und Herakleitos vor Augen hatten, Plato und Aristoteles citiren, enthalten gewesen sind, glauben wir gezeigt zu haben. Dass diese Darstellung vom ästhetischen Gesichtspunkt aus betrachtet manches zu wünschen übrig liess, dafür lieferten das hohe Alter des Gedichts, welches neuerdings wieder Bergk ganz besonders hervorgehoben hat, und die verschiedenen Elemente, welche der Dichter benutzen musste, eine so ausreichende Entschuldigung, dass der schriftstellerische Werth des Gedichtes kaum dadurch Einbusse erleiden konnte. Fassen wir diese scheinbaren Unschönheiten näher ins Auge, so beruhen sie zunächst auf dem Versuch, schwankende und zum Theil sich widersprechende Vorstellungen des früheren Volksglaubens oder der epischen Poesie der Jonier philosophisch zu motiviren und beizubehalten. Der Dichter erhob sich dabei nicht zu dem höheren Standpunkt, ein solches Schwanken auf die im Fluss begriffen gewesenen Vorstellungen früherer Jahrhunderte und die durch Einzellieder verschiedener Gegenden entstandenen, grossen epischen Gesänge zu schieben und für seine Person die nachweislich allein unmittelbar nach ihm und desshalb gewiss auch zu seiner Zeit existirenden Vorstellungen des Volksglaubens wiederzugeben. Ferner aber verursachte die systematische Behandlung zweier Zeitalter, welche keine Handlungen sondern nur Schöpfungen aufzuweisen hatten, in einer Zeit, wo weder ein Vorbild für eine derartige dichterische Gattung existirte, noch vermuthlich die dürftige Prosa eines allein dem Ackerbau und der Viehzucht ergebenen Stammes zu irgend einem Zweck für den Autor brauchbar erscheinen konnte, eine Menge Schwierigkeiten, welche, wie schon oben erwähnt, durch die chronologische Darstellung zum Theil gleichzeitiger Schöpfungen erhöht wurden; und wenn auch vielleicht ein jonischer Dichter mit ähnlicher Begabung, wie Homer, und mit dem freieren Blick und der glänzenderen Phantasie des ganzen jonischen Stammes, mit der einheitlichen Form der überlieferten epischen Sprache, andrerseits aber mit den theologischen Kenntnissen Hesiods ausgerüstet, eine grossartigere, poetisch vollkommnere Theogonie geschrieben hätte, so kann diese Voraussetzung doch den relativen Werth der

hesiodischen Leistung nicht schädigen. Drittens aber mussten auch die seit der homerischen Poesie theilweise durch das Eindringen fremder Culte veränderten Vorstellungen im Volksglauben, welche mit den homerischen Gedichten, deren Bekanntschaft vorausgesetzt werden muss, in Widerspruch geriethen und den Dichter zu der Erfindung neuer Formen und Redensarten nöthigten, von grossem Einfluss auf die poetische Darstellung werden und die Schwierigkeiten, mit denen der Dichter zu kämpfen hatte, noch erhöhen. Solche Momente werden heute nicht mehr berücksichtigt, wo man sich gewöhnt hat, die Theogonie als ein fades, langweiliges Machwerk, oder gar als eine bunt zusammengewürfelte Masse zu betrachten. — Die Kosmogonie Hesiods erscheint im Gegensatz zur Genesis mit unzweideutiger Beziehung auf den griechischen Cult, so weit er dem Dichter bekannt war. Es ist daher einerseits auch hier eine gewisse Unvollständigkeit in der Wiedergabe der Mythen vorhanden, weil der Dichter Bekanntes erzählte, und die ganze Anlage des Gedichtes eine gewisse Kürze verlangte, andrerseits müssen wir uns aber hüten bei der erwiesenen zunehmenden Ausdehnung und allmähligen litterarischen Bearbeitung und Entwicklung der einzelnen Mythen mehr in der Theogonie zu sehen, als gesehen werden kann. Es gilt dies namentlich von solchen Mythen, wie dem Hesperidenmythus, dessen Bedeutung und dessen Umfang, wie er einige Jahrhunderte später ist, wir durchaus nicht auf Hesiod übertragen dürfen, da der Dichter in diesem Fall unzweifelhaft mehr davon gegeben hätte, als er wirklich giebt. Die Basis des Cults und des Volksglaubens erscheint am deutlichsten in der Partie von den einzelnen Ungeheuern, welche gewiss dieselbe Stelle behauptet, wie in der Genesis die Erschaffung der Thiere. Der Dichter nennt nicht Thiere, welche er aus eigner Anschauung kennt, und nicht solche, von welchen das Gerücht ging, dass sie noch zu seiner Zeit in gewissen Gegenden vorhanden waren, sondern Thiere der Vorzeit, welche durch zahlreiche Heldenlieder gefeiert und in Griechenland allgemein bekannt waren. Ein Löwe darunter dürfte noch weniger auffallend erscheinen als der Löwe des Nibelungenliedes, dessen Existenz bekanntlich in der Gestalt einer Riesen-

katze für die alte deutsche Vorzeit gesichert ist, während bei den andern Ungeheuern die phantastische Uebertreibung und Ausschmückung die ursprüngliche Form verzerrt hat. Auch aus diesem Grunde kann diese Kosmogonie den Anspruch auf eine gewisse Vollständigkeit und eine deutliche Methode machen, denn der Dichter konnte nichts besseres thun, als die Erschaffung der Thiere erwähnen, welche er als die relativ ältesten in der Ueberlieferung kannte, den Höllenhund, den Löwen und die Hydra. Dass in der Anordnung des Stoffes die Erzeugung dieser Thiere zusammengeworfen war mit dem Entstehen natürlicher Ausgeburten des Erdbodens, das war zum Theil dem unterdessen verloren gegangenen Verständniss solcher Mythen, wie von der Echidna oder der Chimaira, zuzuschreiben, deren ursprüngliche, vielleicht Jahrhunderte vor Hesiod entstandene Tendenz mit der Entfernung von der Heimath, wohin sie ursprünglich gehörten, vielleicht auch mit dem Aufhören der wunderbaren Naturerscheinung selbst, in Vergessenheit gerathen musste. Diese Thiere und Ausgeburten, welche mit den Heroenmythen eng verbunden waren, machten die gelegentliche Erwähnung der Heroen selbst zu einer Nothwendigkeit, der sich der Dichter nicht entziehen konnte. Nur darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass diese Heroen in gewissem Sinne parenthetisch dastehen und desshalb gewiss von Anfang an am meisten Gelegenheit zu lokalen Ausschmückungen oder Zusätzen geboten haben. Auch der Katalog der Flüsse hatte, wie oben erwähnt, nur den Cult und die Mythen zu seiner Voraussetzung. Endlich sind die fremden Elemente dem nationalen Stoff so einverleibt, dass sie fester Bestandtheil der griechischen Mythenmasse geblieben sind. —

Versuchen wir jetzt darzustellen, in welcher Weise die Ueberlieferung des ganzen Gedichts und speziell dieses Theiles vor sich gegangen ist. In letzter Zeit hat man sich wieder mehr der Ansicht zugeneigt, dass die homerischen Gedichte bei ihrer Entstehung aufgeschrieben wurden, und Theodor Bergk hat ebenso anziehend wie überzeugend[46]) mit beredten Worten

[46]) Damit steht nicht in Widerspruch, dass einzelne Gründe Bergk's nicht stichhaltig sind. So z. B. ist die Etymologie von χρῆ, ἔχρη (Litt. I p. 202 not. 40 und p. 205) und die Zusammenstellung mit χραύω schwerlich

dieser Meinung Ausdruck verliehen. Wenn auch das Verfahren bei den homerischen Gedichten zunächst ohne Einfluss auf die hesiodische Theogonie sein muss, weil diese Gedichte auch abgesehen von ihrer Entstehung in einem Lande, welches den Griechen erst die Schriftsprache vermittelt hat, so viel grösser als die Theogonie sind, welche ursprünglich eine Hymnusform gehabt hat, so möchte doch die Wahrscheinlichkeit vorhanden sein, dass die hesiodische Theogonie auf gleiche Weise verbreitet ist, freilich unter der Voraussetzung, dass das oder die ältesten Exemplare sehr bald verloren gingen und durch neue, welche mehr und mehr die rhapsodischen Zuthaten enthielten, ersetzt zu werden pflegten. Dafür sprechen manche Gründe. Nehmen wir an, dass die Theogonie nur hundert Jahre jünger ist, als Homer, was, wenn ich nicht irre, auch die Ansicht Theodor Bergk's ist, so ist eine Unkenntniss der Schriftsprache in Böotien oder überhaupt auf dem Festlande Griechenlands sehr unwahrscheinlich gegenüber der Thatsache, dass die jonischen Colonieen so viel früher sie bereits besessen haben, wenn auch damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen bleibt, dass die Verbreitung der homerischen Gedichte zunächst nur auf mündlichem Wege bewerkstelligt ist. Während aber die homerischen Gedichte und späterhin die Hymnen bei Festtagen gesungen wurden und so eine ununterbrochene Ueberlieferung erfuhren, fällt bei den hesiodischen Gedichten erstens die Popularität des Gesanges, zweitens die ausnahmslose und allgemeine Verbreitung fort. Wir haben kein Recht selbst der böotischen oder lokrischen Bevölkerung ein besonderes Interesse für die Theogonie zuzuschreiben, so gewichtlos und nichts beweisend uns auch jene bekannte Notiz des Pausanias dünkt, weil sie weit weniger dazu angethan war, Eigenthum der Landsleute zu werden, wie die kurzen, sinnigen und praktischen Lebensregeln der „Werke und Tage", welche sich unzweifelhaft

zu beweisen (Curtius, Etym. p. 189 und 193). — Der Vergleich mit der Aeneide (p. 204), die gleichfalls keine Erwähnung des Schreibens hat, ist darum nicht richtig gewählt, weil die Aeneide buchweise alte Quellen benutzt, also das Fehlen einer derartigen Notiz eher dieser Imitation als einer bewussten Intention des Dichters zuzuschreiben wäre (Eichhoff, Etudes grecques sur Virgile, Paris 1825).

sofort einer immensen Popularität erfreuen mussten. Desto schwerer ist eine nur mündliche Ueberlieferung zu begreifen. Dann aber haben wir den Kern der Theogonie, wenn wir zunächst nur Anfang und Ende, den Hekatehymnus und die zweite Schilderung der Unterwelt ausscheiden, verhältnissmässig intakt erhalten, so dass er leicht reconstruirt werden kann. Wäre aber die ursprüngliche Basis einer schriftlichen Ueberlieferung nicht vorhanden, so beweist andrerseits gerade jene rhapsodische Neigung, welche im ganzen Prooimion, im Hekatehymnus und im Anhang sichtbar ist, was aus der Theogonie hätte werden müssen, wenn sie nur durch Rhapsoden fortgepflanzt worden wäre, nämlich ein unentwirrbares Conglomerat von Hymnen, Heroenabenteuern und Genealogieen. Es ist unzweifelhaft, dass gerade jene charakteristische Kürze der Schilderung, wie wir sie wiederholentlich hervorgehoben haben (τὸ κατὰ Βοιωτῶν ἀρχαῖον εἰς μισολογίαν ὄνειδος), nimmermehr festgehalten worden wäre in einer Zeit, wo die Mythen auf so vielfache Weise ausgedehnt, vervollständigt und verändert wurden, wenn nicht im Ganzen eine Achtung vor der Ueberlieferung vorhanden gewesen wäre; und diese ist nur bei schriftlicher Aufzeichnung möglich gewesen. Man könnte erwidern, dass Onomakritos eine solche redaktionelle Thätigkeit dabei entwickelt hätte, wenn nicht andrerseits durch das, was er stehen gelassen hat, der Beweis geliefert würde, wie selten unkritisch sein Verfahren gewesen ist. So beschränken sich die Zusätze in der ganzen Kosmogonie nicht auf unechte Partieen, sondern allein auf unechte, einzelne Verse, die vermuthlich grösstentheils durch ähnliche Stellen in den hesiodischen Katalogen oder in andern epischen Dichtungen, z. B. den homerischen und kyklischen, hineingerathen und fortgepflanzt sind und zum Theil bei den Alexandrinern gewiss Verdacht erregt haben oder athetirt worden sind; unsre Scholien enthalten leider zu wenig alexandrinische Gelehrsamkeit. Diese Verse sind 142—146, 186, 196, 199—200, 207—210, 213, 218—219, 224, 271—272, 323—324, 336, d. h. 22 Verse in einer Partie von 295 Versen. Von diesen ist nur v. 143 durch Krates angefochten, während wir zu fast allen folgenden Versen gar keine kritischen Scholien haben; nur

die hesiodische Schilderung der Chimaira wurde von den Alexandrinern getadelt (Schoemann op. II p. 532). Noch ein Moment dürfte für die Annahme einer schriftlichen Ueberlieferung oder entsprechend einer ursprünglichen Vernachlässigung des theogonischen Gedichts Hesiods (denn das erstere wird durch den zweiten Umstand zu einer Nothwendigkeit) anzuführen sein. Es ist zweifellos, dass Hesiod seinen ursprünglichen Wohnort in Griechenland, das böotische Askra, verlassen hat, ausgewandert ist und nie wieder nach jener Stadt zurückgekehrt ist; zweifelhaft freilich, wohin er sich begeben hat, da die Annahme Bergk's, er sei nach Naupaktos gezogen, schon desshalb nicht zu erweisen ist, weil das naupaktische Gedicht, worauf Bergk sich stützt, gemäss der darin vorkommenden epischen Sprache und der feinen, ästhetischen Bildung dieses Dichters nach unsrer Meinung über zwei Jahrhunderte jünger ist, als Hesiod. Gesetzt den Fall aber, er sei wirklich nach dem lokrischen Naupaktos übergesiedelt, so würde das spätere naupaktische Epos den Beweis liefern, dass dort am meisten der Katalog der Frauen in Gunst war und als Vorbild diente, nicht die Theogonie. Indessen ist ein Umstand, den gleichfalls Bergk benutzt hat, von beweisender Kraft, gleichviel wo Hesiod später gelebt haben mag. Der Dichter hätte das böotische Askra nicht verlassen, wenn seine Poesie in gebührender Weise dort anerkannt worden wäre. Die Theogonie war aber sicherlich sein erstes Werk; ich rechne nicht etwa die Stelle des Prooimions als Beweis dafür, wo der jugendliche Hirte von den Musen die Weihe erhält, denn jene Stelle beweist nur indirect, dass spätere Rhapsoden die Theogonie für eine Jugendarbeit anzusehen pflegten, sondern die grössere Reife und Vollendung, welche aus den „Werken und Tagen" hervorstrahlt, und welche das Gedicht zu den beliebtesten und neben Homer im ganzen Alterthum am meisten geschätzten machte. Die Theogonie hatte also zunächst keinen Erfolg, und dass sie später verbreitet wurde, kann nur dadurch erklärt werden, dass sie aufgeschrieben war. — Endlich hat die Theogonie eine Menge von Dorismen bewahrt, worauf schon die alten Erklärer wiederholentlich aufmerksam gemacht haben (Schol. v. 34, 60, 267 u. s. w.), und welche Bergk seinerseits

benutzt hat, um den späteren Aufenthalt des Dichters im lokrischen Naupaktos zu erweisen, wiewohl der Umstand, dass gerade die Theogonie in Böotien gedichtet ist, eine solche Annahme schlagend widerlegt und weit eher ein Beweis dafür ist, dass diese dorischen Elemente entweder in der böotischen Sprache Askra's oder in der aeolisch-kymäischen der Eltern Hesiods gewesen waren; denn dass sie später durch die Verbreitung in dorischen Gebieten hineingekommen sind, verhindern die metrischen Gesetze, durch welche sie von Anfang an eine Nothwendigkeit waren. Es ist ebenso unzweifelhaft, dass die durch Jahrhunderte fortgepflanzte Verbreitung in Gegenden, wo nicht dorisch gesprochen wurde (denn dass die hesiodischen Gedichte schliesslich in Böotien das meiste Ansehen genossen, kann niemals mit zwingenden Gründen widerlegt werden), nicht nur jene Dorismen, sondern auch andere Alterthümlichkeiten der Sprache abgeworfen haben würde, wie vielleicht erst die attische Recension das aeolische Digamma gestrichen hat (s. die Prolegomena meiner Theogonie), wenn nicht ein gewisses Festhalten daran durch eine fortgesetzte, schriftliche Ueberlieferung bedingt worden wäre. Wenn dennoch das Digamma verloren gegangen ist, so hat es Onomakritos zu seinen attischen Zwecken streichen müssen, vorausgesetzt dass er es noch in einem Exemplar vorfand, wie Bergk I p. 1021 not. 128 annimmt, ohne dass sein Beispiel überzeugend ist; und die Alexandriner erhielten später nur ein attisches Exemplar, das ihnen freilich keine Kenntniss eines ehemaligen Digamma's bringen konnte. —

Wir glauben gezeigt zu haben, dass eine mythologische Erklärung der hesiodischen Kosmogonie mit der philologischen Kritik Hand in Hand gehen muss, wenn einigermassen sichere Resultate erzielt werden sollen. Das Verfahren der heutigen Mythologen, wie es seit Gerhard usuell geworden ist, negirt die historische und philologische Kritik und benutzt jede Stelle eines Schriftstellers, wie sie in die Theorie hineinpasst, ohne Rücksicht auf ihren Werth und ihre Echtheit. So finden wir Schlüsse gebaut auf Theog. v. 486 (Petersen p. 35), oder Opp. v. 186 (Preller I p. 63 not. 4; Bergk I p. 949 not. 20), oder Opp. v. 169 (Roth p. 19), trotzdem diese

Verse keiner philologischen Kritik gegenüber stichhaltig sein können. Andrerseits schildert man die hesiodischen Kyklopen, obgleich man ihre grosse Verschiedenheit von den homerischen anerkennt (Preller I p. 42), nach jenen unechten Versen, welche die Rhapsoden hinzugesetzt haben, ohne zu prüfen, ob der Dichter Hesiod wirklich die alten Götter der uranischen Weltperiode sich so gedacht haben kann; auch die Grajen und Gorgonen werden in ähnlicher Weise behandelt. Was die Hülfe der Etymologie anbetrifft, so geht darin bekanntlich jeder Mythologe seinen eignen Weg und giebt dadurch einen Beweis mehr, wie wenig im ganzen die griechische Mythologie durch dieses unglückselige Verfahren, das den Namen des Krates an seiner Spitze trägt, gefördert worden ist; freilich steht der eine weniger, der andre mehr auf dem Boden allgemein anerkannter wissenschaftlicher Resultate. Bei Benutzung jüngerer Quellen wird entweder, wenn die Nachricht brauchbar ist, eine Notiz zu Hülfe genommen, oder, wenn sie unbrauchbar, für zweifelhaft und werthlos erklärt. Namentlich ist es Pausanias, dessen Nachrichten bald als unumstösslich angesehen werden, wie die über das Alter des Eumelos, bald für unrichtig, wie die über die Autorschaft des Hesiod (Petersen p. 8; Bergk I p. 966 not. 4). Dass derartige Quellen nur einen sehr relativen Werth haben, namentlich für eine Zeit, welche durch keine gleichzeitige Litteratur eine Beleuchtung erhält, scheint keiner Beweise zu bedürfen. Man überschätzt aber auch den Werth älterer Quellen, besonders des Plato und Aristoteles. Wenn Plato an einer Stelle (Cratylos p. 402 B; Lobeck, Aglaoph. p. 508) sagt, dass nach seiner Meinung Hesiod auch das Wasser, nämlich den Fluss Okeanos, als Urprincip angenommen habe, so ist das ein ähnliches durch die Theorie des Thales hervorgegangenes Missverständniss, wie die Annahme andrer Philosophen von einem Okeanosglauben in den homerischen Gedichten. Solche Notizen haben für die Interpretation der ältesten Quellen keinen absoluten Werth, und es ist unkritisch, sich darauf zu stützen. Was endlich die principielle Annahme der physischen Bedeutung anbetrifft, so ist darauf aufmerksam gemacht worden, zu welch unglücklichen Consequenzen dieselbe bei den einzelnen Interpretatoren führt,

und wenn selbst Philologen, wie Schoemann, davon in Mitleidenschaft gezogen sind, so ist nur zu bedauern, dass dieses Uebel der Hypothesenmythologie oder des mythologischen Dilettantismus schon einen so grossen Umfang angenommen hat. Schliesslich können wir nur dem schon so oft geäusserten Wunsch beitreten, dass recht bald eine unbefangene und vorurtheilslose, von den genannten Fehlern befreite griechische Mythologie der ersten Jahrhunderte, oder speziell Homer's und Hesiods erscheinen möchte, welche schon G. Hermann op. II p. 168 für eine Nothwendigkeit gehalten und — freilich in seiner verfehlten Art — abzufassen unternommen hatte.



BIBLIOTHECA GRAECA

VIRORUM DOCTORUM OPERA

RECOGNITA ET COMMENTARIIS INSTRUCTA

CURANTIBUS

FR. JACOBS ET VAL. CHR. FR. ROST.

LIPSIAE IN AEDIBUS B. G. TEUBNERI.

Bedeutend ermässigte Preise.

Erschienen sind bis jetzt:

Aeschinis in Ctesiphontem oratio recensuit explicavit *A. Weidner*.	1	6
Aeschyli Choephorae, illustr. *R. H. Klausen*. 8. mai. 1835 . . .	—	22½
—— Agamemno, illustr. *R. H. Klausen*. Ed. II. ed. *R. Enger*. 8. mai. 1863	1	7½
Anacreontis carmina, **Sapphus** et **Erinnae** fragmenta, annotatt. illustr. *E. A. Moebius*. 8. mai. 1826.	—	6
Aristophanis Nubes. Ed. illustr. praef. est *W. S. Teuffel*. Ed. II 8. mai. 1863	—	12
Delectus epigrammatum Graecorum, novo ordine conc. et comment. instr. *Fr. Jacobs*. 8. mai. 1826	—	18
Demosthenis conciones, rec. et explic. *H. Sauppe*. Sect. I. (cont. Philipp. I. et Olynthiacae I—III.) Ed. II. 8. mai. 1845 . . .	—	10
Euripidis tragoediae, ed. *Pflugk* et *Klotz*. Vol. I. II et III. Sect. 1—III.	4	27
Einzeln:		
—— Medea. Ed. III	—	15
—— Hecuba. Ed. II	—	12
—— Andromacha. Ed. II	—	12
—— Heraclidae. Ed. II	—	12
—— Helena. Ed. II	—	12
—— Alcestis. Ed. II	—	12
—— Hercules furens	—	18
—— Phoenissae	—	18
—— Orestes	—	12
—— Iphigenia Taurica	—	12
—— Iphigenia quae est Aulide	—	12
Hesiodi carmina, recens. et illustr. *C. Goettling*. Ed. II. 8. mai. 1843	1	—
Einzeln:		
—— Theogonia	—	7½
—— Scutum Herculis	—	5
—— Opera et dies	—	10
—— Homeri certamen, fragmenta et vita Hesiodi	—	15
Homeri Ilias, varietat. lect. adi. *Spitzner*. Sect. I—IV. 8. mai. 1832—36	1	15
Einzeln:		
—— Sect. I. lib. 1—6	—	9
—— Sect. II. lib. 7—12	—	9
—— Sect. III. lib. 13—18	—	13½
—— Sect. IV. lib. 19—24	—	13½
Die einzige Ausgabe der Ilias, welche den kritischen Apparat vollständig enthält.		
Lysiae et **Aeschinis** orationes selectae, ed. *I. H. Bremi*. 8. mai. 1826	—	15
Lysiae orationes selectae, ed. *I. H. Bremi*. 8. mai. 1826	—	9
Pindari carmina cum deperditarum fragm., variet. lect. adi. et comment. illustr. *L. Dissen*. Ed. II. cur. *Schneidewin*. Vol. I. 1843	1	9
—— Vol. II. Sect. I. II. (Comment. in Olymp. et Pyth.) 1846. 47. (à 15 Ngr.)	1	—
Platonis opera omnia, recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit *G. Stallbaum*. X voll. (21 Sectiones). 8. mai. 1836—61. compl.	21	15
Einzeln:		
—— Apologia Socrati et Crito. Ed. IV. 1858	—	24

Platonis opera omnia ed. *G. Stallbaum.*	Thlr.	Ngr.
—— Phaedo. Ed. IIII. cur. *Wohlrab.* 1866	—	27
—— Symposium c. ind. Ed. III. 1852	—	22½
—— Gorgias. Ed. III. 1861	—	24
—— Protagoras c. ind. Ed. III. ed. *Kroschel.* 1865	—	18
—— Politia sive de republica libri decem. 2 voll. Ed. II	2	15
Einzeln:		
—— —— Vol. I. lib. I—V. 1858	1	12
—— —— Vol. II. lib. VI—X. 1859	1	3
—— Phaedrus. Ed. II. 1857	—	24
—— Menexenus, Lysis, Hippias uterque, Io. Ed. II. 1857	—	27
—— Laches, Charmides, Alcibiades I. II. Ed. II. 1857	—	27
—— Cratylus cum. ind. 1835	—	27
—— Euthydemus. 1836	—	21
—— Meno et Euthyphro itemque incerti scriptoris Theages, Erastae, Hipparchus. 1836	1	12
—— Timaeus et Critias. 1838	1	24
—— Theaetetus. Ed. II. rec. *Wohlrab.* 1869	1	—
—— Sophista. 1840	—	27
—— Politicus et incerti auctoris Minos. 1841	—	27
—— Philebus. 1842	—	27
—— Leges. Vol. I. lib. I—IV. 1858	1	6
—— —— Vol. II. lib. V—VIII. 1859	1	6
—— —— Vol. III. lib. IX—XII. et Epinomis. 1860	1	6
Sophoclis tragoediae, rec. et explan. *E. Wunderus* 2 voll. 8. mai. 1847—1857	3	—
Einzeln:		
—— Philoctetes. Ed. III	—	12
—— Oedipus tyrannus. Ed. IV	—	12
—— Oedipus Coloneus. Ed. III	—	18
—— Antigona. Ed. IV	—	12
—— Electra. Ed. III	—	12
—— Aiax. Ed. III	—	12
—— Trachiniae. Ed. II.	—	12
Thucydidis de bello Peloponnesiaco libri VIII, explan. *E. F. Poppo.* 4 voll. 8. mai. 1843—1866	4	—
Einzeln:		
—— Lib. I. Ed. II.	1	—
—— Lib. II. Ed. II.	—	22½
—— Lib. III.	—	18
—— Lib. IV.	—	15
—— Lib. V.	—	15
—— Lib. VI.	—	18
—— Lib. VII.	—	15
—— Lib. VIII.	—	15
Xenophontis Cyropaedia, comment. instr. *F. A. Bornemann.* 8. mai. 1838	—	15
—— Memorabilia (Commentarii), illustr. *R. Kühner.* 8. mai. 1858. Ed. II	—	27
—— Anabasis (expeditio Cyri min.), illustr. *R. Kühner.* 1852	1	6
Einzeln à 18 Ngr.: Sect. I. lib. I—IV. Sect. II. lib. V—VIII.		
—— Oeconomicus, rec. et explan. *L. Breitenbach.* 8. mai. 1841	—	15
—— Agesilaus ex ead. recens. 8. mai. 1843	—	12
—— Hiero ex ead. rec. 8. mai. 1844	—	12
—— Hellenica, Sect. I. (lib. I. II.), ex ead. rec. 8. mai. 1853	—	7
—— —— Sect. II. (lib. III—VII.), ex ead. rec. 8. mai. 1863	1	18

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Siebelis, Dr. **Joh.**, weil. Prof. am Gymnasium zu Hildburghausen, Wörterbuch zu Ovid's Metamorphosen. 2. Aufl., besorgt von Dr. Friedrich Polle, Prof. am Vitzthum'schen Gymnasium zu Dresden. [VI u. 378 S.] gr. 8. geh. n. 2 Mark 70 Pf.

Vaniček, Alois, Gymnasialdirektor zu Trebitsch in Mähren, etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache. [VIII u. 296 S.] gr. 8. geh. n. 4 Mark 80 Pf.

Vollbrecht, Guilelmus, Dr. ph., Lycei II Hannoverani magister, de Xenophontis Hellenicis in epitomen non coactis. [47 S.] 4. geh n. 1 Mark 60 Pf.

Wesener, Dr. **P.**, Griechisches Elementarbuch nach den Grammatiken von Curtius und Koch. I. Theil: Das Nomen und das regelmäßige Verbum auf ω. Dritte Aufl. [96 S.] gr. 8. geh. 90 Pf.

Wiggert, Friedr., Vocabula latinae linguae primitiva. Handbüchlein der lateinischen Stammwörter. 17. verbess. Auflage (besorgt von Dr. Alfred Fleckeisen). [132 S.] 8. geh. 75 Pf.

Zinzow, Dr. **Adolf**, Gymnasialdirektor in Pyritz, Geist und Bildung des römischen Volks. [50 S.] 4. geh. n. 1 Mark 20 Pf.

Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Ciceronis, M. Tullii, orationes selectae XVIII. In usum scholarum ediderunt, indices et memorabilia vitae Ciceronis adiecerunt A. Eberhard et W. Hirschfelder. [XIX u. 668 S.] 8. geh. 2 Mark.

Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt. In usum maxime academicum composuit, recensuit, adnotavit Ph. Ed. Huschke. Editio tertia aucta et multis locis emendata. [Mit 2 lithograph. Tafeln.] [XVIII u. 820 S.] 8. geh. 6 Mark 75 Pf.

Porphyrionis, Pomponii, commentarii in Q. Horatium Flaccum. Recensuit Guilelmus Meyer, Spirensis. [X u. 393 S.] 8. geh. 4 Mark 20 Pf.

Taciti, C. Cornelii, libri qui supersunt. Tertium recognovit Carolus Halm. 2 Tomi. 8. geh. 2 Mark 40 Pf. Einzeln jeder Band à 1 Mark 20 Pf.

Tom. I. Annales continens. [LII u. 330 S.]

Tom. II. Historias et libros minores continens. [LV u. 323 S.]

Ulpiani, Domitii, quae vulgo vocantur fragmenta sive ex Ulpiani libro singulari regularum excerpta. Accedunt eiusdem institutionum reliquiae ex codice Vindobonensi. Separatim ex „Jurisprudentiae antejustinianae reliquiarum" editione tertia iterum edidit E. Huschke. [60 S.] 8. geh. 75 Pf.

Schulausgaben griechischer und lateinischer Klassiker mit deutschen Anmerkungen.

Caesaris, C. Iulii, commentarii de bello Gallico. Für den Schulgebrauch erklärt von Dr. Albert Doberenz. 6. Aufl. Mit einer (lithogr. u. color.) Karte von Gallien (in gr. 4.), einer Einleitung und einem geographischen, grammatischen und Wort-Register. [XVI u. 319 S.] gr. 8. geh. 2 Mark 25 Pf.

Ciceronis, M. Tullii, de officiis libri tres. Zum Schulgebrauch herausgeg. von Dr. Johannes von Gruber. 3. Aufl. [V u. 192 S.] gr. 8. geh. 1 Mark 50 Pf.

Demosthenes' neun philippische Reden. Für den Schulgebrauch von C. Rehdantz. 2. Heft: V. Rede über den Frieden. VI. Zweite Rede gegen Philippos. VII. Hegesippos' Rede über Halonnes. VIII. Rede über die Angelegenheiten im Cherrones. IX. Dritte Rede geg. Philippos. Indices. 3. Aufl. [296 S.] gr. 8. geh. 3 Mark 30 Pf.

Auch in zwei einzelnen Abtheilungen:
II. Heft, I. Abtheilung: Text und Commentar. 1 Mark 50 Pf.
II. Heft, II. Abtheilung: Indices. 1 Mark 80 Pf.

Euripides, ausgewählte Tragödien. Für den Schulgebrauch erklärt von N. Wecklein. Erstes Bändchen: Medea. [IV u. 151 S.] gr. 8. geh. 1 Mark 80 Pf.

Herodotos. Für den Schulgebrauch erklärt von Dr. K. Abicht. V. Band. Buch VIII. u. IX. und zwei Indices. Mit 2 Karten. Zweite verbess. Aufl. [232 S.] gr. 8. geh. 1 Mark 80 Pf.

Homer's Ilias. Für den Schulgebrauch erklärt von Karl Friedr. Ameis. I. Band. 2. Heft. Gesang. IV—VI. Zweite vielfach berichtigte Aufl., besorgt von Dr. C. Hentze. [132 S.] gr. 8. geh. 90 Pf.

Isocrates' ausgewählte Reden. Für den Schulgebrauch erklärt von Dr. O. Schneider. 1. Bändchen: Demonicus, Euagoras, Areopagiticus. 2. Aufl. [VI u. 117 S.] gr. 8. geh. 2 Mark 70 Pf.

Nepos, Cornelius. Für Schüler mit erläuternden und eine richtige Uebersetzung fördernden Anmerkungen versehen v. Dr. Johannes Siebelis, weil. Prof. am Gymnasium zu Hildburghausen. 8. Aufl., besorgt von Dr. M. Jancovius. [XVI u. 206 S.] gr. 8. geh. 1 Mark 20 Pf.

Ovidi Nasonis, P., fastorum libri sex. Für die Schule erklärt von Hermann Peter. 2 Abtheilungen. gr. 8. geh. 3 Mark 60 Pf.

Einzeln:
I. Abth.: Text u Commentar enthaltend. [XII u. 276 S.] 2 Mark 70 Pf.
II. Abth.: Kritische und exegetische Ausführungen und Zusätze zum Commentar enthaltend. [64 S.] 90 Pf.

Phaedri fabulae. Für Schüler mit Anmerkungen versehen von Dr. Joh. Siebelis. Fünfte verbesserte Auflage von Dr. Fr. Aug. Eckstein. [XIV u. 75 S.] gr. 8. geh. 75 Pf.

Quintiliani, M. Fabii, institutionis oratoriae liber decimus. Für den Schulgebrauch erklärt von Dr. G. T. A. Krueger. Zweite auf Grundlage des Halm'schen Textes verbess. Auflage. [XVI u. 78 S.] gr. 8. geh. 75 Pf.

Tacitus, Annalen. Schulausgabe von Dr. A. Draeger. 2. Band. Buch XI—XVI. Zweite Aufl. [264 S.] gr. 8. geh. 2 Mark 25 Pf.

Vergils Aeneide. Für den Schulgebrauch erläutert von Karl Kappes. II. Heft: Aeneis IV—VI. [IV u. 138 S.] gr. 8. geh. 1 Mark 20 Pf.



